Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Mai 1938

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Théologie de la messe

I. La messe aujourd'hui

Le sacrifice est une de ces notions religieuses et chrétiennes qui ont perdu, en notre siècle, leur force primitive, telles les notions de religion, de dévotion, de culte. Tous ces mots, chargés de sens dans l'authentique tradition catholique, se sont dilués dans des acceptions historiques d'autant moins compréhensives qu'elles s'étendaient davantage. Ce n'est pas le moindre grief que l'on puisse faire à une certaine « Histoire des Religions », que de confondre comme à plaisir sous des vocables communs, aux significations imprécises ou faussées, les manifestations d'une vraie vie religieuse et leurs contrefaçons. Mais pour elle, y a-t-il une vraie religion ?

A une époque où l'image est reine, où l'athéisme s'est fait systématique, où la prédication est parfois devenue irréelle et débonnaire, bien des chrétiens méconnaissent la transcendance de Dieu. On ne sait plus que le sacrifice est l'acte suprême du culte, le point culminant de l'activité religieuse. On ne pense plus que distraitement à ce que nos pères nommaient avec emphase : la Majesté divine, la divine Souveraineté. Le relâchement des mœurs, l'amollissement des caractères

tendent à dissoudre jusque dans le peuple fidèle les idées de péché, d'expiation, de rédemption.

Et c'est l'heure où germe partout un printemps chrétien qui rappelle la fraîcheur et la poussée de vie des premiers âges du christianisme.

Renouveau chrétien que marque un équivalent renouveau eucharistique. Pas de vie chrétienne, sans vie d'intimité avec le Christ Jésus. Pas de vie avec le Christ, sans l'Eucharistie.

La communion fréquente, cette « suralimentation eucharistique »[1] que nous devons à Pie X, rend de jour en jour à l'élite chrétienne le culte de la Messe.

Quel poète chanta jamais la Messe comme Paul Claudel? Cependant, notre Dante le confesse : cette Messe, si chère à son cœur chrétien, n'est pas encore redevenue populaire.

Le curé — dans cette église de Paris que je sais —, après qu'il a chanté le *Credo*, quand il dit : *Dominus vobiscum*,
Se retourne vers l'assistance qui est de femmes et d'enfants et il y a encore pas mal d'hommes,
Tout cela tout de même qui est là pour dire la Messe avec lui et qui est son petit troupeau.
L'un fait semblant de lire dans un livre et l'autre est bien embarrassé de son chapeau.
Ce n'est pas que ce soit intéressant, et ce n'est pas positivement que l'on s'ennuie,
Chacun sait simplement qu'on est là pour attendre que ce soit fini.
Et regarde vaguement le prêtre qui trafique on ne sait pas trop quoi.
Le Seigneur est avec vous, mes Frères! Mes Frères, êtes-vous avec moi?
Ce n'est pas seulement la patène, ce n'est pas seulement le calice avec le vin,
C'est toi, mon petit peuple, tout entier, que je voudrais tenir et soulever entre mes mains[2].

1. L'expression est du R^me^ P. Gillet (*La belle figure de Pie X*, dans *La Vie Intellectuelle* du 10 avril 1935).
2. Paul Claudel, *La Messe là-bas*.

Observation réaliste, intuition nette de la cause. Le poète ne s'est pas trompé. Si on ne s'intéresse pas à la Messe, c'est qu'on ne sait pas trop ce que le prêtre « trafique » à l'autel.

Cette ignorance, intolérable, n'est pas l'apanage des braves gens incultes. Elle est légion dans les milieux distingués et savants. Combien d'anciens de nos collèges chrétiens n'aiment pas la messe du Dimanche, et ne demeurent assidus à son assistance — lorsqu'ils le demeurent — qu'en raison du précepte de l'Église. Ils n'ont jamais cherché à s'expliquer la loi ecclésiastique. L'enseignement religieux de leur adolescence, il se peut qu'il ait été surtout « moralisant ». Ils ont vieilli. Ils ont cultivé les sciences de la nature. Ils n'ont pas songé à parfaire leur instruction chrétienne. Celle-ci, d'ailleurs, coupée d'avec le reste de leurs connaissances et de leur vie, leur apparaît le plus souvent sous les dehors rugueux, exsangues, de formules mortes; à travers une enveloppe d'images et d'anthropomorphismes qui, s'ils y réfléchissent, les choquent jusqu'au scandale.

Si redonner au monde le sens de l'Eucharistie c'est redonner aux hommes le sens de la vie, le sens du culte en esprit et en vérité — comme il est incontestable, — l'heure presse de redonner au sacrifice de la Messe cette popularité des siècles de foi, cette dévotion clairvoyante et active, où se discernent les plus sûrs gages d'une chrétienté restaurée.

2. D'abord, redonner a notre temps l'intelligence de la messe

C'est l'heure d'une grande œuvre de lumière, d'une « nouvelle évangélisation ».

Nous en avons fait l'expérience. Qu'il s'agisse de prê-

tres dans le ministère depuis dix ou quinze ans, réunis pour des semaines de renouvellement intellectuel; qu'il s'agisse d'élèves de nos grandes écoles ou de membres de l'enseignement public en retraite fermée; de routiers, de jeunes gens ou de jeunes filles des divers groupements de l'Action catholique, en journée de récollection, partout le même désir, la même avidité. On veut savoir ce qu'est la Messe. Partout la même aspiration et le même enthousiasme.

Au vrai, quelle joie pour le croyant, que d'entrevoir la magnificence et le prix du mystère eucharistique, sa grandeur devant Dieu et sa bienfaisance pour l'homme! Car *la Messe — sacrifice et sacrement — ne nous donne pas seulement d'évoquer dans un acte symbolique, le souvenir du Drame unique qui racheta l'humanité; elle permet à l'Église de la terre de le joindre dans sa valeur éternelle et par là de se l'approprier.* L'expliquer au peuple chrétien, simplement et clairement, ainsi que le prescrit le catéchisme romain, est, au premier chef, l'office du prêtre. Mais cet enseignement suppose chez le « Docteur » une conception exacte et approfondie du *Mysterium Fidei.*

3. Le fait essentiel

Le prêtre est monté à l'autel, avec un morceau de pain et quelques gouttes de vin. Sur ces humbles choses, soustraites à l'usage profane, — les hommes ne s'en nourriront pas à la table domestique[3], — le ministre du Christ se penche et dit les paroles qu'à la veille de sa mort, le Christ, le premier, prononça au Cénacle et puis commanda qu'en souvenir de Lui, on

3. Cf. S. Justin, *Première Apologie*, LXVI, 2. « Nous ne prenons pas ces choses comme du pain vulgaire ou comme un breuvage vulgaire. »

redît d'âge en âge. Il mange et boit; il donne à manger et à boire aux bouches qui se tendent. C'est fait. La Messe est dite. Le reste est broderie, sublime invention de notre Mère l'Église pour nous pénétrer quotidiennement, doucement et comme insensiblement, du sens infini de l'institution divine, pour nous préparer immédiatement à la célébration du Grand Mystère et nous permettre ensuite d'en savourer les fruits, d'en utiliser à fond la richesse de vie.

Ainsi réduite à l'essentiel, la Messe apparaîtra sans doute aux non-initiés comme une cérémonie fort simple, encore que mystérieuse. Pour le croyant instruit de sa foi, pour le théologien et le contemplatif, elle est Mystère insondable de puissance et de bonté; puisqu'elle est sur terre l'action des hommes la plus haute et la plus étonnante en même temps que le plus grand don de Dieu à l'humanité.

4. L'explication : I. La messe est le symbole commémoratif du sacrifice de la croix

Le *Concile de Trente*[4] y voit le sacrifice visible dont le Sauveur a doté son Église. Là, sous des dehors sensibles (en accord avec cette nature humaine qui ne monte au spirituel que par les degrés des choses visibles), dans un appareil qui constitue un symbole commémoratif du Sacrifice de la Croix, le Prêtre et l'Hostie de notre Rédemption, Jésus-Christ en personne, s'offre et s'immole d'une manière non sanglante, par l'entremise des prêtres, ses ministres.

La réaction catholique contre les erreurs des Protestants, l'affirmation défensive de la Présence réelle et de la vérité du Sacrifice de la Messe identique au Sacri-

4. Sess. XXII, Caval., 1086-1096; Denz., 938-956.

fice du Calvaire, ont trop porté fidèles et théologiens à négliger dans l'Eucharistie ce qui est essentiel à tout sacrement : ce caractère de symbole, cette fonction de signe sensible dont nos Pères dans la foi signalaient avec insistance à leurs auditeurs la haute portée de pédagogie religieuse[5]. Parce que la Messe n'est pas seulement la représentation imagée du Sacrifice de la Croix, nous ne pouvons pas, sous peine de nier le caractère sacramentel du Sacrifice de l'Autel, omettre de reconnaître qu'elle est d'*abord ce symbole commémoratif*[6]. Parce que les espèces eucharistiques contiennent le Corps et le Sang du Sauveur, nous ne pouvons pas, sans nier le caractère sacramentel de cette présence, oublier que ces mêmes espèces figurent ce Corps et ce Sang[7].

A la place du Christ, jouant son rôle, le prêtre dit sur le pain : « Prenez et mangez : ceci est mon corps »; sur le vin : « Prenez et buvez-en tous : ceci est la coupe de mon sang, le sang du Testament Nouveau, répandu pour la rémission des péchés d'un grand nombre[8]. » Nul doute que ces paroles successivement prononcées sur leur matière respective n'évoquent la séparation du corps et du sang, en quoi consista l'immolation rédemptrice[9]. Mais, qu'on le remarque, cette représentation évocatrice est le fait du symbolisme conjugué des deux éléments essentiels au sacrement : les paroles ou forme; le pain et le vin ou matière.

5. Bien des modernes ne comprennent plus cet aspect de l'enseignement des Pères et sont tentés d'interpréter dans un sens purement symbolique des affirmations qui n'excluent aucunement le réalisme correspondant. Ainsi pour la doctrine eucharistique d'un saint Augustin.

6. Cf. Conc. Trident.; S. Thomas, *IV Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3, sol. 3; III[a], q. 73, a. 5; q. 80, a. 12, 3[m]; q. 83, a. 1, 2[m]; a. 2, 2[m]; a. 5.

7. III[a], q. 76, a. 2, 1[m]; q. 80, a. 12, 3[m], in I Cor., cap. XI, lect. 5; Innoc. III, *De sacro Altar. myster.*, l. 4, c. 36; *P. L.*, CCXVII, 879.

8. Cf. Matth., XXVI, 26-28; Marc, XIV, 22-24; Luc, XXII, 19-20; I Cor., XI, 24.

9. *IV Sent.*, d. 11, a. 1, q[a] 3, sol. 1.

Or, dans tout sacrement, la matière a une portée figurative, de soi assez indéterminée; sa force de suggestion vient surtout des paroles qui en précisent le symbolisme[10]. De rapport de similitude entre le pain et le corps d'un homme, entre le vin et le sang humain, il n'en est guère si ce n'est l'aspect solide ou liquide, commun de part et d'autre. Mais, si nous nous souvenons de certains discours du Christ, chacune des paroles eucharistiques sur le pain et le vin, ne pourra pas ne pas évoquer à notre esprit ce Corps qui est « nourriture pour la vie éternelle », ce Sang qui est « breuvage d'immortalité[11] ». Aucune d'elles, pourtant, ne suffit à figurer la parfaite réfection spirituelle de l'âme; car un repas complet comprend avec l'aliment qui rassasie, la boisson qui désaltère et réjouit[12]. Aucune d'elles ne suffit, davantage, à commémorer la Passion qui sépara en leurs individualités propres, le Corps crucifié et le Sang répandu[13].

Fractionnée en ses deux moments, la célébration de l'Eucharistie ne représente qu'une partie de l'action symbolique, qu'une image fragmentaire du drame sacramentel. Évoquer la mémoire du Corps et du Sang du Sauveur, ce n'est pas évoquer le souvenir de leur séparation. On l'a dit : « solitude n'est pas séparation. Celle-ci suppose la co-existence d'un être étranger; celle-là, non[14] ». *Les deux moments sont donc l'un et l'autre, l'un après l'autre, indispensables, pour représenter intégralement le Drame du Calvaire.* Aussi l'Église les impose-t-elle comme nécessaires à l'intégrité du sacrifice et dans l'ordre même où le Christ procéda

10. III^a, q. 60, a. 5, 6, 7.
11. Joan., VI.
12. III^a, q. 73, a. 1 et 2.
13. III^a, q. 80, a. 12, 3^m : « Representatio dominicae passionis agitur in ipsa consecratione hujus sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari. »
14. B. Augier, *Revue Thomiste*, mars-avril 1934, p. 204.

au Cénacle [15]; car l'effusion du sang présuppose le corps d'où il jaillit.

Le prêtre a redit les paroles du Christ. Images séparées du Corps et du Sang du Sauveur, les dehors ou apparences du pain et du vin continuent après, à évoquer la mort rédemptrice comme l'image de l'effet évoque l'idée de sa cause; mais cette évocation directe de l'Hostie du Calvaire n'est qu'une évocation indirecte et de son immolation et de son sacrifice.

Si, donc, l'Eucharistie par son caractère symbolique, comme l'atteste la Tradition, mérite le nom de sacrifice [16], parce que l'image d'une réalité lui emprunte sa dénomination, c'est à tort que l'on confond souvent la séparation des deux moments de la célébration ou Action eucharistique et la séparation des symboles matériels. La première est un mode d'agir, la seconde, un état. Le pain et le vin constituent une image statique et permanente d'une réalité subsistante; l'action eucharistique est une image en mouvement, l'image mouvante d'un drame transitoire non seulement passé, mais disparu du monde des réalités.

Saint Thomas d'Aquin appelle ces deux images, des sacrements [17]. Il a raison. Car nous avons, ici et là, des signes d'une réalité sacrée. Mais *de ces deux sacrements, un seul est le sacrement d'un sacrifice, c'est le signe dynamique et cinématique;* l'autre est le sacrement de l'Hostie sacrifiée. L'image d'une réalité permanente doit être permanente; *l'image d'un mouvement, d'un drame, ne doit et ne peut être qu'un autre mouvement, un autre drame.*

15. Rubr. Miss. Rom. : « Ne sacrificium remaneat imperfectum. » « Ut debitus ordo servetur. »

16. III^a, q. 83, a. 1.

17. III^a, q. 77, a. 7.

5. L'explication : II. La messe est un vrai sacrifice, mais d'ordre sacramentel

Cependant, la Messe, et c'est de foi définie, n'est pas la « simple commémoration du sacrifice accompli sur la Croix[18] ».

Le prêtre n'a pas gravi les degrés de l'autel pour esquisser aux yeux des fidèles un geste purement symbolique, quelque sublime que soit, d'ailleurs, le souvenir évoqué. Avant d'obéir au précepte du Maître : « faites ceci en mémoire de moi », le ministre de l'Église appelle la bénédiction divine : « Daignez vous-même, ô Dieu, bénir sans réserve, recevoir et ratifier cette offrande : la rendre raisonnable et acceptable afin qu'elle devienne pour nous le Corps et le Sang de votre bien-aimé Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ[19]. »

C'est que, à la Messe comme à la Cène, les paroles du Christ sur le pain et sur le vin, réalisent ici et là leur affirmation véridique. Sous le symbolisme du Drame du Calvaire en ce qu'il eut d'extérieur et de visible, — l'Immolation sanglante — le Drame de l'autel sacre, sanctifie invisiblement sa matière — le pain et le vin — de la sainteté sacrificielle, de ce caractère « hostial » dont le Drame de la Passion en ce qu'il eut d'invisible — l'offrande affectueuse et obéissante à Dieu de la mort consentie, — consacra le Corps, le Sang et l'Ame du Sauveur.

Ainsi, le prêtre, dans la célébration du Mystère eucharistique, n'a point fait seulement un geste symbolique, il a confectionné un sacrement de la Loi Nouvelle, un signe plein de la réalité signifiée[20] et dans cette confection, il a — comme nous l'expliquerons — offert à Dieu l'Hostie du Calvaire, il a offert, incorporé à cette

18. Conc. Trid., Sess. XXII, can. 3; Denz., 950.
19. Canon Missae romanae.
20. III[a], q. 73, a. 5, 2[m].

Hostie, le sacrifice même de la Croix : le sacrifice de la Croix demeure en perfection à jamais acquise en acte inamissible, accompli, dans la personne du Christ, dans son Corps et dans son Sang; ayant sur l'autel ce Corps qui a été immolé, ce Sang qui a été versé pour nous, nous avons ce sacrifice.

Aussi, l'Église, comme pour signifier le grand acte religieux qui vient de s'accomplir, fait-elle dire aussitôt à ses ministres : « Et donc, nous souvenant, Seigneur, nous, vos serviteurs, ainsi que votre peuple saint, de ce même Christ votre Fils Notre-Seigneur, de sa bienheureuse passion, comme de sa résurrection et de sa glorieuse ascension dans les cieux : nous offrons à votre ineffable Majesté, à partir de vos dons, à partir de ces choses que vous nous avez données, l'Hostie pure, l'Hostie sainte, l'Hostie immaculée, le Pain très saint de la vie éternelle, et la Coupe de l'éternel salut. » *Unde et memores...* En cette admirable prière antique qui fait écho au commandement du Maître, nulle mention d'une nouvelle immolation du Sauveur. En mémoire de l'immolation sanglante du Calvaire — « dans un rayon de joie pascale »[21], car l'Église le sait, le Christ est ressuscité, et ne meurt plus — le prêtre professe qu'il offre à Dieu l'Hostie jadis immolée, qui au sommet des cieux s'offre perpétuellement pour nous.

6. Le symbolisme efficace : comment les paroles eucharistiques consacrent le pain et le vin, et, par la-même, offrent, a partir du pain et du vin, l'Hostie du Calvaire.

Il faut voir les choses comme elles sont. La Messe ne tend pas à renouveler la Croix. Rien ne lui assigne

21. L'expression est du R. P. Albert Valensin, S. J., au mois sacerdotal de Valence 1935.

cette visée; rien, ni dans la Liturgie, ni dans les documents conciliaires ou traditionnels. Ce serait inutile, comme il serait vain de labourer à nouveau le champ où la charrue a déjà fait son œuvre et l'a bien faite. Ce serait injurier à la Croix et mériter, de ce chef, les reproches que les Protestants nous adressent à tort; comme de recommencer un travail dont l'ouvrier s'est mal acquitté. Le sacrifice du Calvaire n'a eu lieu qu'une seule fois, et suffit éternellement [22]. Mais, de plus, ce serait impossible. Le Sacrifice du Calvaire est passé. Il date de deux millénaires. Impossible de le rééditer en sa réalité. On ne meurt pas deux fois d'une mort identique et un corps glorifié est immortel [23].

Du reste, les paroles que le Christ fait dire à ses prêtres sur le pain et le vin, n'exercent aucune influence sur le Corps et le Sang du Sauveur qu'elles se contentent de désigner objectivement. Si donc, notre Rédempteur n'est pas à la messe immolé d'une manière sanglante, ce n'est pas formellement pour cette raison — qu'on a coutume d'apporter — qu'il n'est plus susceptible d'être immolé douloureusement, c'est parce que l'action qui s'exerce dans la célébration de l'Eucharistie n'a ni cette portée, ni cette visée. Pouquoi faut-il qu'une certaine théologie moderne, et quantité d'ouvrages de piété insinuent ou enseignent explicitement le contraire, au rebours de la doctrine traditionnelle et des données les moins contestables de la raison ? [24]

C'est indéniable. Toute une besogne d'épuration s'impose dans la manière sinon de concevoir, du moins d'exprimer le Mystère du Sacrifice de la Messe. Le prê-

22. Hebr., VII, 27 : « Hoc enim fecit semel seipsum offerendo »; Rom., III, 25; Hebr., II, 18; VII, 25; IX, 13; I Joan., II, 1 et 2.

23. Quodlib. IV, 5; V. Phys., lect. 7; Ia IIae, q. 3, a. 2, ad 4m; *De Veritate*, q. 29, a. 8, 6m.

24. Cf. notes 58 et 59. Sur la transsubstantiation, cf. B. Augier, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. XVII, 1928, pp. 427-459; *Revue Thomiste*, janvier-février 1933, pp. 50-71.

tre n'est pas monté à l'Autel pour intimer au Christ l'ordre de souffrir et de mourir[25]; ni même pour lui commander de descendre sur terre et là de renouveler dans son cœur l'oblation sacerdotale qui le livra à la Croix. Il arrive qu'on admire l'obéissance du Christ à son prêtre. Imagination puérile et fallacieuse! A l'autel, c'est le prêtre qui obéit au Souverain Maître dont le commandement promulgué à la Cène demeurera jusqu'au dernier jour. Ce qui est admirable sur cette table du sacrifice, ce n'est pas l'humilité du Christ, c'est sa puissance. Car, c'est elle qui imprègne les paroles commandées, du pouvoir merveilleux et tout divin de faire ce qu'elles disent[26].

« Ceci est mon corps »; « ceci est mon sang » : le prêtre a dit et c'est fait. Aussitôt dit, aussitôt fait. Ce quelque chose d'invisible, ces réalités profondes que l'on conçoit, que l'on devine, intellectuellement; et, qui s'épanouissent sous des dehors accessibles aux sens, ces substances — pour employer le mot des philosophes — qui sont du pain et du vin et qui ne se font connaître à notre intelligence que par l'intermédiaire de leurs apparences sensibles, les « accidents » : quantité, qualités, action, passion..., ont été changées au Corps et au Sang du Christ[27].

Ce changement a eu lieu. Sans quoi, le Christ aurait menti et donné à ses disciples l'ordre de mentir. Ses paroles au Cénacle, ses paroles à la Messe ne seraient pas vraies. Car, pour être vraies, il faut qu'à la Cène comme à la Messe, elles identifient le pain et le vin au Corps et au Sang dont elles parlent : « *Ceci est* ». Pour être vraies, il faut que, lorsqu'elles ont leur sens, lors-

25. S. Alb. Magn., in *IV Sent.*, dist. 13, art. 23, sol. ad 3 : « Non est hic occasio haeresis : sed esset si notaretur iterari occisio » (éd. Borgnet, t. XXIX, p. 371).

26. Cf. S. Jean Chrysostome, *De proditione Judae*, Homil. I, 6; *P. G.*, XLIX, 380.

27. Concil. Trident., Sess. XIII, cap. 4; Denz., 877; III[a], q. 25, a. 3, 4, 5; *IV C. Gent.*, c. LXIII.

que s'achève leur étonnante affirmation, ce changement soit effectué : ce qui auparavant était du pain et du vin, est maintenant le Corps et le Sang du Christ [28]. Il y a eu ce changement; mais il n'y a eu que ce changement. C'est le seul, en effet, qu'impliquent les prodigieuses paroles traditionnelles de l'institution [29]. Inchangées en leurs dehors — et cette permanence du sensible est nécessaire aux points d'incidence des deux affirmations sacramentelles : « *ceci* est mon corps » et « *ceci* est la coupe de mon sang », comme au symbolisme eucharistique lui-même et à la présence réelle — le pain et le vin, ces produits de la terre et du labeur de l'homme, ont été transformés en leurs profondeurs jusqu'à être convertis aux substances célestes du Corps et du Sang du Christ [30].

Par cette conversion admirable qui a nom la « transsubstantiation », le pain et le vin ont été consacrés, sanctifiés de fond en comble, devenus qu'ils sont le Grand Béni de Dieu, le Sacré en Personne, la Sainteté Incarnée [31]. Ils ont été, du même coup, offerts à Dieu et sacrifiés puisqu'ils sont devenus l'Hostie sacrifiée au Calvaire, qui, ressuscitée et montée aux Cieux, présente continûment au Père dans l'oblation de tout soi-même, toutes les richesses de propitiation acquises à la

28. III[a], q. 78.

29. L'expression est de M. Harnack, *Dogmengeschichte*, p. 233.

30. Comment la persistance des accidents du pain et du vin sont requis au sacrement et au sacrifice, à la présence réelle, c'est ce que nous négligeons trop d'enseigner, lorsque nous expliquons la doctrine eucharistique. Il est des chrétiens que cette permanence étonne et comme scandalise. Ils n'ont pas le sens de ce qu'est un sacrement ni des conditions de la présence eucharistique du Christ. Supprimer tout agent de liaison entre l'autel et les substances sacrées du Corps et du Sang du Christ, ce serait enlever tout sens aux paroles, puisqu'à leur terme elles ne désigneraient plus rien de leur sujet, de ce qu'elles désignaient sensiblement au commencement, à leur point de départ.

31. « Eucharistia continet aliquid sacrum absolute » (III[a], q. 73, a. 1, 3[m]).

Croix : Jésus-Christ notre Prêtre et notre Hostie : *semper vivens ad interpellandum pro nobis*[32].

Voilà pourquoi les saints Docteurs, lorsqu'ils désignent l'Hostie de nos autels, parlent du Christ qui *a souffert*, du *Christ immolé*, du *Christ tué*[33]. Sous ces participes passés, ils n'entendent pas le fait disparu qu'on ne peut qu'évoquer, ni seulement le symbolisme

32. Hebr., VII, 25.

33. *a*) S. Ignace, *Smyrn.*, VII, 1; *P. G.*, V, 713 : « Ils s'abstiennent de l'Eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, *la chair qui a souffert pour nos péchés*, la chair que le Père dans sa bonté a ressuscitée. Eux donc qui contredisent le présent δωρεα de Dieu meurent dans leurs discussions. Il aurait mieux valu pour eux aimer αγαπα pour aussi ressusciter » (trad. Batiffol).

b) S. Cyr. Hier., *Catec.*, 23, n. 10; *P. G.*, XXXIII, 1118.

c) S. Ambros., *In Luc.*, l. X, 170; *P. L.*, XV, 1846.

d) S. Ioan. Chrysost., *In Roman.*, Hom. 8; *P. G.*, LX, 465.

e) Gaudentius Brix., Serm. XIX; *P. L.*, XX, 989.

f) Florus, *De exposit. Missae*, IV; *P. L.*, CXIX, 20.

g) III[a], q. 75, a. 1 : « Sacrificia enim veteris legis *illud verum sacrificium passionis Christi* continebant solum in figura... Et ideo oportuit ut aliquid plus haberet sacrificium novae legis a Christo institutum, *ut scilicet contineret* IPSUM CHRISTUM PASSUM, *non solum in significatione* vel figura, sed etiam *in rei veritate.* »

L'antithèse entre la *figure* et la *réalité vraie* ne permet pas de traduire les mots « Christus passus », par l'expression dont usent plusieurs théologiens contemporains : « le Christ en sa passion ». Il faut traduire : « le Christ qui *a souffert* », qui *a subi la Passion*. De même que le sacrement d'Eucharistie contient vraiment et réellement le Christ Jésus, de même contient-il « le Christ qui *a souffert* », le Corps et le Sang, violemment séparés sur la Croix pour notre salut. Là est le « res et sacramentum » eucharistique. *C'est une réalité.* C'est la réalité signifiée par le signe sensible (*signum tantum*). C'est, moyennant le signe sensible qui la symbolise et la cause, *une réalité qui à son tour signifie et cause une réalité ultérieure* : la grâce sacramentelle de la communion et *l'application sacrificielle de la vertu méritoire et satisfactoire acquise à la Croix.* Nous revenons toujours au *sacrifice cristallisé* et il le faut sous peine de ne point trouver à l'autel un *vrai* sacrifice *identique au sacrifice de la Croix, le même offrant et la même hostie.*

h) S. Bonav., *In praep. ad Missam*, I, 13.

i) S. Alb. Mag., *IV Sent.*, d. 13, a. 23, ad 2[m] : « Immolatio nostra est... *rei immolatae oblatio* » (éd. Borgnet, t. XXIX, p. 371).

sacramentel des espèces séparées[34]; ils entendent une *réalité qui demeure*. Cette réalité subsistante n'est pas la mort physique, mais l'effet auquel le Christ subordonna son consentement à la mort et qui le consacra effectivement Hostie de Propitiation : le mérite dont l'enrichit son immolation sacrificielle.

Cette richesse de mérites, proprement acquise par le Sacrifice sanglant du Calvaire et infiniment supérieure à tout ce que Jésus eut mission d'expier ou de racheter, les Pères et les Docteurs la désignent de noms divers : « grâce, prix, vertu, efficacité, utilité ». Au vrai, cette vertu salutaire du Sacrifice de la Croix est le Sacrifice de la Croix dans sa réalité intime, définitive et permanente; elle est ce que nous pouvons appeler le « Sacrifice de la Croix cristallisé »[35]. Le Christ qui a souffert par amour de Dieu et des hommes, en soldant au prix de sa vie la dette du péché, a acquis pour l'humanité le droit au pardon et à la vie éternelle. La mort fut le douloureux travail de cette acquisition. L'achat demeure à jamais, comme une œuvre accomplie et bien faite, comme la créance du Fils de l'Homme dans le compte ouvert qu'il a auprès de Dieu, en faveur des hommes[36]. *Hic*

34. Cyril. Hierosol., *Catech.*, 23 (myst. 5), c. 9; *P. G.*, XXXIII, 1115 : « Postea recordamur eorum quoque qui obdormierunt : primum patriarcharum, prophetarum, apostolorum, martyrum, ut Deus eorum precibus et legationibus orationem nostram suscipiat; deinde et pro defunctis sanctis patribus et episcopis et omnibus generatim qui inter nos vita functi sunt, *maximum hoc credentes adjumentum illis animabus fore, pro quibus oratio defertur, dum sancta et tremenda hic jacet victima.* »

S. Joan. Chrysost., *De proditione Judae*, I, 6; *P. G.*, XLIX, 381 : « Reverare hujus oblationis argumentum, *occisus jacet Christus.* »

35. L'expression est du P. Barnabé Augier.

36. III[a], q. 22, a. 5, 2[m], et S. Cypr., *Epist. 63*, n° 17; *P. L.*, IV, 387. S. Greg. Naz., *Orat. IV*, 52; *P. G.*, XXXV, 575. S. Ioan. Chrysost., *Homil. 17 ad Heb.*; *P. G.*, LXIII, 130-131. S. Ambr., *De Cain et Abel*, l. II, c. 6, n° 19; *P. L.*, XIV, 350. S. Cyr. Alex., *Comment. in Lucam*, V, 8; *P. G.*, LXXII, 489. S. Greg. Mag., *Hom. in Evang.*, 37, n° 7; *P. L.*, LXXVI, 1278. Florus, diac. Lugd., *De expos. missae*, cap. 53; *P. L.*, CXIX, 48 :

autem eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium. Unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum : semper vivens ad interpellandum pro nobis[37]*... hoc enim fecit semel, seipsum offerendo*[38].

7. Comment la doctrine catholique du sacrifice de la messe oblige a une conception précise du sacrifice de la Croix.

La difficulté, ici, est de distinguer avec précision, sans les séparer jamais, l'offrande intérieure et totali-

« Hoc sacrificium laudis, id est, *oblationem dominicae passionis hanc* offert quia *vera et aeterna est virtus*, vera et aeterna per eam perficitur salus. »

Remig. Antis., *De celebratione missae* (in Alcuini oper. *De divinis officiis*); *P. L.*, CI, 1261 : « *Pretium redemptionis nostrae* vel sacramento Dominici corporis et sanguinis celebramus. »

Rupert, *De victoria Verbi Dei*, I, 12, c. 12; *P. L.*, CLXIX, 1472 : « Sub specie panis et vini latet utilitas mortis et resurrectionis ejus. »

Ernaldus Bonaeval., *De cardinalibus operibus Christi*, c. 4; *P. L.*, CLXXXIX, 1631 : « Sacrificium quod in Cruce obtulit, sic in beneplacito Dei constat acceptabile, et *perpetua virtute consistit*, ut *non minus hodie in conspectu Patris oblatio illa sit efficax, quam ea die qua de saucio latere sanguis et aqua exivit*, et *semper reservatae in corpore plagis salutis humanae exigant pretium*, et obedientiae donativum requirant. »

Baldv., *Tract. de sacram Euch.*; *P. L.*, CCIV, 414 : « In hoc sacramento continetur *virtus reparationis nostrae*, pretium redemptionis nostrae. »

Hug. a S. Charo, *In Hebr.*, 10.

Innoc. III, *De sacro alt. mysterio*, lib. IV, c. 36; *P. L.*, CCXVII, 879 : « Tria quippe in hoc sacramento sunt discreta, videlicet forma visibilis, veritas corporis et virtus spiritualis... Patet ergo quod substantia corporis et sanguinis Christi est sacramentum et res, sed alterius sacramenti res (sc. panis et vini) et alterius rei sacramentum (sc. unitatis Ecclesiae). Est enim res primi, quia significatur et continetur a primo, videlicet a forma visibili; et est sacramentum tertii, quia significat et efficit tertium, videlicet unitatem ecclesiasticam... »

37. Hebr., VII, 24-25.

38. Hebr., VII, 27.

taire par quoi le Christ, à l'aurore de l'Incarnation, rapporte au Père, à l'honneur de Dieu et au salut des hommes, l'exécution de sa mission rédemptrice qu'il veut dès lors en toute connaissance et maîtrise de soi; et l'offrande extérieure : l'accomplissement effectif de cette mission, y compris la mort.

Sans l'acte intérieur d'oblation, le Christ aurait pu être tué et même consentir à la mort : sa mort n'aurait pas été un sacrifice. L'offrande à Dieu par amitié et religion est l'âme du sacrifice. Autre chose est de s'offrir à la mort, autre chose d'offrir sa mort à Dieu. Seule la seconde offrande est religieuse et sacrificielle [39].

La satisfaction pour les péchés du monde requiert objectivement que le Christ passe par la terrible expérience de la mort, car la mort est la peine qui revient au péché de l'homme. Aussi l'abandon de son corps aux persécuteurs et aux puissances de destruction qui s'acharneront après lui, le Rédempteur le veut et le voue à son Père dans l'oblation secrète qui inaugure sa vie sacerdotale : cet abandon, cette déposition de sa vie est la solde nécessaire à l'acquisition du mérite réparateur, à l'achat de notre salut. La mort, en sa réalité brutale, l'heure venue, ne viendra pas perfectionner l'acte d'offrande immanent à l'âme du Prêtre souverain [40], mais seulement le compléter matériellement par l'adjonction d'une œuvre extérieure [41] qui, unie au vouloir religieux du Christ et commandée par lui, constitue une offrande unique, la consommation de l'hostie et du sacrifice de notre rédemption [42]. En effet, notre rédemption exigeait sans doute avant tout comme prin-

39. En fait, l'offrande initiale du Sauveur, cette application à l'honneur divin de tous ses vouloirs humains ou, pour être plus exact, de son grand et unique vouloir humain à jamais actuel, rapporte à Dieu toute l'activité libre du Fils de l'Homme et, du même coup, l'intègre entièrement dans sa religion et son sacrifice.

40. Ia IIae, q. 17, a. 4, s. c.; q. 20, a. 4.

41. IIIa, q. 48, a. 2, 1m : « Satisfactio consistit in actu exteriori. »

42. IIIa, q. 48, a. 3, 4; Joan., XIX, 30.

cipe et source d'agrément auprès de Dieu une volonté d'amour de la part de notre Prêtre; mais elle exigeait encore comme matière, comme objet, comme effet et signe visible du vouloir satisfactoire[43] de notre hostie, le support de la peine due au péché. Car c'est l'acquisition du mérite de satisfaction propre à la passion qui constitue formellement l'Hostie rédemptrice; car le sacrifice de notre salut consiste essentiellemnt dans l'oblation du prix de notre rachat[44]. Or, passée la souffrance, subsiste le mérite; passé le travail, demeure le droit au salaire. *Christus autem assistens pontifex futurorum bonorum, per amplius et perfectius tabernaculum non manufactum... sed per proprium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa*[45].

Ainsi, comme saint Thomas l'a écrit avec concision : « Bien que la Passion et la mort du Christ ne soient pas réitérables, la vertu de l'Hostie de la Croix demeure éternellement. » Ainsi, à la suite de la Liturgie romaine et du Concile de Trente devons-nous voir à l'Autel l'offrande à Dieu et l'application aux hommes de la vertu salutaire du Sacrifice de la Croix, sous le symbole commémoratif du drame qui ensanglanta le Calvaire[46].

43. Tout effet est signe de sa cause. Le sacrifice rédempteur est signe parce qu'il est l'effet du vouloir satisfactoire.

44. Autre est l'essence du sacrifice rédempteur, autre l'essence du sacrifice *in genere* (III^{a}, q. 49, a. 1, 3^{m}; q. 49, a. 5; *Comment. S. Thom. in Hebr.*, cap. IX, lect. 3; cap. X, lect. 1.

45. Hebr., IX, 11-12.

46. III^{a}, q. 22, a. 5, 2^{m}; Conc. Trid., Sess. XXII, cap. 1;*Denz.*, 938 sq.; Can. Missae : *Unde et memores.*

8. La Messe : moyen de jonction entre la Terre et le Ciel

Quelle invention que le Sacrifice de la Messe ! Au lieu de nous imaginer et de chanter « l'Agneau si doux, qui du ciel descend pour nous », nous serions plus exacts — et dans la tradition — si nous parlions de l'ascension céleste de notre oblation[47]. En vérité, si notre offrande, si notre sacrifice eucharistique en ses éléments matériels et ministériels, les seuls visibles — les dons ou oblats et les prêtres — s'exerce sur la terre, c'est dans le ciel et son mystère de foi pour nous, dans la clarté de la Cité de Dieu pour le Christ et les Bienheureux, qu'il s'exerce en ses éléments premiers et définitifs : le Prêtre et l'Hostie de notre Rédemption.

A la Messe, le Christ donne pour ainsi dire, à son Église — et, par elle, à la création tout entière — de le rendre au Père : lui, le grand Don de Dieu à l'humanité et à l'universalité de la création.

Cependant, l'Église n'offre le Christ qu'en second, ministériellement, en sous-œuvre, comme la « servante

47. Je n'ai jamais rencontré chez les Pères l'image d'une descente du Christ dans l'Eucharistie. J'ai lu, au contraire, chez Jean Damascène, la négation de cette conception, *de fide orthodoxa* (lib. IV, cap. 13; *P. G.*, XCIV, 1145-46).

« Corpus est divinitati vere unitum... non ut illud quod in caelos receptum est, corpus descendat; sed quia panis ipse et vinum in corpus et sanguinem Dei transmutantur. »

La liturgie, elle non plus, n'évoque jamais une telle idée, mais au contraire recourt explicitement à l'analogie de l'ascension. Cf. Offertoire romain : prières de l'offrande du calice; au rit dominicain, l'offrande des oblats :

« Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem quam tibi offero in memoriam passionis Domini nostri Jesu Christi et praesta ut in conspectu tuo tibi placens ascendat et meam et omnium fidelium salutem operetur aeternam. »

du Seigneur ». *Nos, servi tui, Domine*[48]. C'est le Christ-Prêtre qui offre en premier. C'est pourquoi, à l'Autel comme sur la Croix, il y a identité et unicité du Prêtre et de l'Hostie[49].

Certes, le Sacrifice de la Messe est bien l'œuvre et l'offrande des prêtres qui célèbrent. Ce sont eux qui convertissent le pain et le vin au Corps et au Sang rédempteurs, au Christ qui s'offre continûment à la gloire de Dieu. Ce sont eux qui transfèrent substantiellement ces « dons » de la terre dans l'Hostie céleste. L'Église le déclare nettement : « Nous offrons à partir de ces choses que vous nous avez données, l'Hostie Pure, l'Hostie Sainte, l'Hostie Immaculée[50] ». — Et il faut saisir la puissance antithétique de ce pluriel et de ce singulier.

Mais ce n'est l'œuvre des prêtres et ce n'est leur offrande sacrificielle que pour cette raison que c'est d'abord l'œuvre du Christ Lui-même dont la puissance passe dans les paroles qu'il prononça le premier et qu'en souvenir de sa Passion il commanda à des serviteurs mandatés de redire ainsi qu'il avait fait. C'est pourquoi le pain et le vin ne sont offerts en sacrifice qu'à l'instant même où la parole de l'Homme-Dieu les a changés en son Corps et en son Sang[51].

Ce que nous élevons entre nos mains, ce n'est pas seulement le calice d'or,
C'est tout le sacrifice du Calvaire[52].

48. Canon. Missae Rom.

49. Conc. Trid., Sess. XXII, c. 2; Denz., 940 : « Una enim eademque hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit. »

50. Canon. Missae Rom.

51. Conc. Trid., Sess. XXII, c. 2; Denz., 940; III[a], q. 82, a. 10.

52. En effet, de même que l'immolation du Calvaire offerte par Jésus pour notre Rédemption fit passer notre Christ de l'état d'hostie matérielle et non encore sacrifiée à l'état d'hostie formelle et sacrifiée, — c'était en vue de la Croix que le Fils de Dieu avait pris

Ce que le Seigneur a remis entre nos mains, ce n'est pas seulement la mémoire de sa mort,
C'est sa Personne tout entière,
La rédemption vers nous qui s'incline,
Les cinq fleuves du paradis [53].

9. L'originalité spécifique du sacrifice de la Messe

Le malheur serait de ne pas saisir avec assez de pénétration l'élément spécifique de ce sacrifice sacramentel, par quoi, en un sens à déterminer, il diffère du sacrifice de la Croix. Pour avoir négligé ce point caractéristique, les théologiens qui ont suivi le Concile de Trente se sont divisés, comme à plaisir, à propos de l'essence du Sacrifice de la Messe : *sacramentum unitatis et pacis*. De telles divisions doctrinales déçoivent fatalement les étudiants en théologie; elle découragent les prédicateurs qui, ne sachant à quelle thèse s'arrêter, prennent le parti de ne pas prêcher un sujet difficile et comme « intouchable ».

Or, par élément spécifique du Sacrifice eucharistique, nous entendons par delà le signe visible, la réalité invisible contenue sous le symbole : le *sacrement intérieur, sacramentum et res*, que désigne et contient le sacrement externe *sacramentum tantum*. En effet, l'originalité du Sacrifice de la Messe est là : l'objet parfait, l'hostie formelle de l'oblation et du Sacrifice qui s'accomplissent à l'Autel est un objet parfait préexistant, une hostie préexistante, l'Hostie véritable d'une

notre mortalité « ut morte intercedente », — de même les paroles du Seigneur, par la conversion des substances profanes du pain et du vin au Corps et au Sang rédempteurs, changent l'hostie matérielle de nos autels, ce que nous nommons les « oblats », en hostie formelle et sacrifiée, le Christ d'hier et d'aujourd'hui : l'Hostie, le Sacrifice de l'éternelle Rédemption.

53. P. Claudel, *Poèmes de guerre. Le Précieux Sang.*

antérieure offrande, d'un sacrifice antérieurement accompli, la Passion; c'est le Christ qui a souffert et comme tel s'offre perpétuellement au Père en notre faveur, *semper vivens ad interpellandum pro nobis*. On ne saurait exagérer l'importance de cette caractéristique. Elle fait la nature propre du Sacrifice de l'Eucharistie. Elle explique comment la Messe est « l'offrande d'un vrai sacrifice » et comment ce sacrifice offert « par le ministère des prêtres » est le *Sacrifice de la Croix*, puisque, ici et là, c'est « le même offrant et la même Hostie »[54].

Cette originalité essentielle fonde en matière eucharistique l'équivalence des expressions : « bénir, sanctifier, sacrer, consacrer, sacrifier »[55], expressions constantes sous la plume des Pères et dans les textes liturgiques. C'est elle qui permet à saint Thomas d'Aquin d'écrire simplement en formules d'une densité remar-

54. Par là, par cette affirmation de Trente, se trouvent exclues les explications de l'essence du sacrifice de la messe pour lesquelles l'hostie formelle de l'autel serait le corps et le sang du Sauveur, et non le Christ qui a souffert et mérité douloureusement. Car il n'y aurait pas identité du prêtre : le Christ lui-même, et de l'hostie : son corps et son sang seulement.

55. Pour ne pas l'avoir noté, nombre de théologiens érudits ont identifié absolument et en droit des notions et des réalités qui ne coïncident qu'en fait et matériellement dans le cas de l'Eucharistie. En effet, de soi, sanctifier est l'œuvre propre de Dieu; sacrifier, l'œuvre propre de l'homme. Ces mots sont synonymes seulement dans le cas du sacrifice eucharistique en raison du terme absolument sacré et béni : sacrifice cristallisé. C'est trop simplifier que de recourir uniquement à l'étymologie pour expliquer la nature du sacrifice.

III^{a}, q. 82, a. 4, ad 1^{um} : « Consecratio chrismatis vel cujuscumque alterius materiae non est sacrificium, sicut consecratio Eucharistiae. »

III^{a}, q. 76, a. 6, ad 2^{um} (ex. S. Cyr. Alex. Cf. *P. G.*, LXXVI, 1075).

III^{a}, q. 79, a. 1 (ex. S. Cyr. Alex. Cf. *P. G.*, LXXII, 910-911) : « Vivificativum Dei Verbum uniens seipsum propriae carni, fecit ipsam vivificativam. Decebat enim eum nostris quodammodo uniri corporibus per sacram ejus carnem et pretiosum sanguinem, quae accipimus in *benedictionem vivificativam in pane et in vino*. »

quable : « par la consécration de ce sacrement un sacrifice est offert », « ce sacrement est à la fois sacrifice et sacrement; il est sacrifice en tant qu'il est offert, il est sacrement en tant qu'il est pris en nourriture » [56].

Faute d'avoir fixé cette note du Sacrifice de la Messe, bien des théologiens ont pratiquement oublié que le pain et le vin sont la matière du sacrifice eucharistique au même titre qu'ils sont matière du sacrement.

Ils ont craint d'introduire sur nos autels une autre Hostie que l'Hostie du Calvaire [57]. Dès lors, suivant la théorie qu'ils se faisaient du sacrifice en général, ils se sont contentés de la réitération de l'acte d'offrande en l'âme du Christ [58] ou bien, jugeant qu'une telle obla-

56. IIIª, q. 79, a. 5; q. 82, a. 10; *Officium SS. Corporis Christi*, ex lectionibus II[i] nocturni : « *Corpus suum* (Dei Filius) pro nostra reconciliatione in ara crucis *hostiam obtulit Deo Patri*... Nullum etiam *sacramentum* est isto salubrius, quo purgantur peccata, virtutes augentur, et mens omnium spiritualium charismatum abundantia impinguitur. *Offertur in Ecclesia pro vivis et mortuis*, ut omnibus prosit, quod est pro salute omnium institutum. »

Missale romanum, postcommunio : *Mundet et muniat nos*, quaesumus Domine, *divini sacramenti munus oblatum*. »

57. La méthode, les perspectives suivant lesquelles on aborde l'étude d'un sujet sont capitales à son intelligence. C'est ainsi qu'une source d'erreurs dans la théologie du sacrifice de la messe gît en ceci que cette dernière est fort souvent traitée dans les temps modernes avant la théologie du sacrement de l'Eucharistie. Comment, dès lors, pourrait-on juger du caractère sacramentel du Sacrifice eucharistique ?

L'étude de la transsubstantiation eût dû réduire cette crainte d'introduire à l'autel une autre hostie que celle de la Croix.

IIIª, q. 35, a. 1, 2[um].

Iª, q. 45, a. 1, ad 2 : « Mutationes accipiunt speciem et dignitatem *non a termino a quo sed a termino ad quem*. Tanto ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quanto terminus ad quem illius mutationis est nobilior et prior; licet terminus a quo, qui opponitur termino ad quem, sit imperfectior. »

58. N'ayant pas retenu l'élément sacramentel comme caractéristique du Sacrifice de la Messe, n'ayant pas vu dans la matière eucharistique et le procédé d'offrande par transsubstantiation l'originalité et le principe de distinction, dans l'unité substantielle, du Sacrifice de l'autel et du Sacrifice de la Croix, des théologiens ont cru décou-

tion n'était pas suffisante, ils se sont ingéniés à découvrir dans l'hostie de nos autels quelque immutation réelle, quelque nouvelle immolation [59]. Et comme cette dernière était impossible à découvrir, on recourut à l'invention incroyable et incohérente d'une immolation virtuelle, c'est-à-dire d'une force sacramentelle propre à causer l'immolation, mais rendue sans effet par l'impassibilité de la victime [60]. Cependant on n'avait garde d'observer l'immutation profonde et sublimisante du pain et du vin. Cette immolation, cet holocauste mystérieux des fruits de nos champs s'épanouissant tout à coup, à la consécration, dans le fruit béni des entrailles virginales, le grain moulu, la grappe pressée sur l'arbre de la Croix pour le salut du monde. La Tradition est pourtant sur ce point d'une richesse et d'une clarté incomparables [61].

Ainsi, sans l'humble matière que sacrifie la transsubstantiation, la Messe ne serait pas un vrai sacrifice. L'Église pourrait, dans une offrande tout intérieure qui l'unirait au Grand Prêtre du Ciel, offrir à Dieu l'Hostie du Calvaire; elle pourrait encore, dans un sacrifice visible, offrir l'image du sacrifice de la Croix; elle ne pour-

vrir cette originalité et ce principe distinctif nécessaires — sans quoi, de quelle utilité serait la Messe après la Croix ? — dans le renouvellement psychologique de l'offrande immanente à l'âme du Sauveur. Mais cette réitération se heurte à la perfection initiale des dispositions intérieures : des actes d'intelligence et de volonté de l'Homme-Dieu, à son activité d'offrant toujours « en acte ». De plus, cette réitération intérieure serait juxtaposée au sacrifice visible qui a lieu dans l'Eucharistie, elle n'en serait pas la cause : sauf à recourir à notre explication. Enfin, par elle-même, la réitération d'un acte ne peut avoir de sens que si l'on suppose l'insuffisance de la première action.

59. Voir p. 96 : Note sur « l'immutation réelle » du Christ à la messe.

60. Voir p. 98 : Note sur « l'immolation virtuelle ».

61. Voir p. 103 : Documents patristiques et liturgiques sur la consécration du pain et du vin.

rait pas, par le ministère de ses prêtres, offrir dans un sacrifice visible le sacrifice même de la Croix.

Ainsi se vérifie l'enseignement du Concile de Trente sur l'unité du sacrifice du Christ. « Une seule et même Hostie au Calvaire et à l'Autel, le même l'offre maintenant par le ministère des Prêtres qui jadis s'offrit lui-même sur la Croix. Seule diffère la manière d'offrir. »

10. Finalité de la messe : application des mérites de la Croix

Ainsi Jésus, dont l'offrande sacramentelle, au Cénacle, ne modifia ni le Prêtre, ni l'Hostie du Calvaire, mais seulement le pain et le vin, ne modifie-t-il à l'Autel aucun des éléments de l'offrande qu'il fait au Ciel de son humanité, riche à jamais du prix de notre salut. Il modifie seulement l'hostie matérielle de son Église, lui donnant par le ministère hiérarchique d'offrir à Dieu sacramentellement, mais réellement, l'unique et éternelle Hostie de notre Rédemption. Ainsi Jésus, sans réitérer le sacrifice sanglant du Calvaire, sans accentuer l'offrande ininterrompue qu'il en fait dans les Cieux, multiplie dans son Église pour lui en appliquer les mérites, la salutaire offrande du Sacrifice de la Croix [62].

Grâce au procédé merveilleux de la transsubstantiation « ce qui était son don, à Lui, devient notre don, à

62. Conc. Trid., Sess. XXII, c. 2; Denz., 940 : « Et quoniam in divino hoc sacrificio quod in missa paragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit : docet S. Synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse... Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Cujus quidem oblationis (cruentae inquam) fructus per hanc uberrime percipiuntur. »

nous »[63]. A partir des humbles présents prélevés sur nos récoltes, nous offrons à Dieu le Premier-Né d'entre les Vivants. Notre culture devient notre culte[64].

Mystère de la Terre; mystère de foi pour l'homme qui n'est pas « arrivé ». Au ciel, dans la lumière de l'évidence, subsistera le Sacrifice du Christ et le nôtre en Lui[65], mais le Sacrement aura disparu, comme tout voile et tout intermédiaire.

En attendant, l'*Eucharistie dans le mystère du sacrement nous révèle plus le Christ qu'elle ne le cache.* Elle est le signe *efficace*, le signe plein, *de l'offrande que nous entendons faire à Dieu.*

Mais, quel peut être le sens de cette offrande sacramentelle? Il ne s'agit pas pour le Christ de racheter les hommes — ce fut l'œuvre de la Croix — il ne s'agit pas non plus de donner à son sacrifice une perfection qu'il n'aurait pas indépendamment de l'Autel — la Messe n'ajoute rien au Calvaire —; il s'agit pour nous, de nous approprier le Sacrifice de la Croix afin d'en cueillir les fruits[66]. En définitive, il s'agit d'offrir, inclus vitalement dans les sentiments d'adoration et de

63. S. Ambrosius, *Enar. in 12 Psal. dav. in psal. 38-25*; *P. L.*, XIV, 1051 : « Vidimus principem sacerdotum ad nos venientem, vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum; sequimur, ut possumus, sacerdotes, ut offeramus pro populo sacrificium; etsi infirmi merito, tamen honorabiles sacrificio, quia, etsi nunc Christus non videtur offerre, tamen *ipse offertur in terris quando Christi corpus offertur*; immo *ipse offerre manifestatur in nobis, cujus sermo sanctificat sacrificium quod offertur* » (P. de la Taille, *Eucharistia*, B. et G., p. 169.

64. « Le rôle de l'Eucharistie apparaît magnifique. La parole, qui consacre le pain et le vin au corps et au sang du Christ, donne à celui-ci d'être présent réellement sur terre. Comme elle transsubstantie deux fruits du travail de la nature et de l'homme, la culture devient dès ici-bas un culte parfait, auquel le Christ, l'homme et la nature sont indivisiblement associés. Voilà le culte de la création tout entière » (A. Marc, S. J., *La Vie Intellectuelle*, 1936, p. 211.

65. Cf. notre leçon sur le Sacerdoce du Christ, de l'Église et des Saints.

66. Conc. Trid., Sess. XXII, c. 1 et 2; Denz., 938 sq.

reconnaissance du Christ qui a été crucifié, en ses demandes de pardon et ses supplications, nos sentiments de religion, à nous, ses membres : ce sacrifice intérieur, cette soumission religieuse de tout soi-même et de toutes choses en soi-même, par quoi l'homme s'élève jusqu'au Très-Haut et l'Univers fait retour à son Auteur.

Ici, rien de plus nécessaire que de distinguer l'offrande sacramentelle et l'offrande spirituelle.

Le prêtre offre sacramentellement qui consacre validement, dans l'usage qu'il fait du caractère sacerdotal. Le prêtre offre sacramentellement et spirituellement qui consacre validement, dans l'amour du Christ et par là s'offre lui-même à Dieu, prêtre et hostie, dans l'oblation de son Maître[67].

Le fidèle offre sacramentellement qui assiste à la Messe ou la fait célébrer à titre d' « oblateur ». Le fidèle offre sacramentellement et spirituellement, qui assiste à la Messe ou la fait célébrer dans des dispositions, sinon de charité, au moins de supplication pour le pardon de ses fautes[68].

Enfin, toute âme non baptisée, mais dans l'amitié divine offre spirituellement et sacramentellement *in voto*. De la sorte, le sacrifice eucharistique est le sacrifice des fils de Dieu, sur terre. Telle est, du moins, ma pensée, fondée sur la doctrine générale du *votum Eucharistiæ*, chez saint Thomas d'Aquin.

67. Je fais ici du point de vue de l'offrande sacrificielle la distinction que saint Thomas institue à propos de la communion (IIIª, q. 80, a. 1, 2 et 3).

68. L'offrande sacramentelle du fidèle s'appuie sur le caractère baptismal, l'offrande sacramentelle et *spirituelle in re* suppose la charité par quoi le chrétien est à la fois offrant et hostie; la foi et l'espérance informes permettent d'être hostie en désir.

II. La communion a l'hostie

D'autre part, l'Eucharistie est encore le signe efficace du don que Dieu propose à l'homme, de l'Hostie qui nous fait retour. C'est le don du pain de vie, dans la commune union des Chrétiens au Christ vivant, au Christ qui ayant souffert pour nous vient en nous sous les symboles de sa mort, le corps apparemment séparé du sang, sous les espèces distinctes et séparées du pain et du vin, sous les symboles aussi de la cohésion, de la fusion de multiples grains de froment et de raisin réduits à l'unité[69].

Les catholiques du XX^e siècle oublient trop ce double symbolisme et la réalité vivifiante qu'il manifeste. C'est au Christ qui a été crucifié que nous avons et la joie et l'honneur incomparables de nous unir. Or, cette communion porte ses fruits : l'enrichissement de la vie divine en nous, la grâce de la charité et de la paix fraternelles, dans la mesure où la mort au péché et l'amour de Dieu nous rendent conformes au Crucifié, dans la mesure où vivant dans l'amitié de Dieu la vie du Christ Jésus, nous acceptons généreusement les épreuves de chaque jour[70].

A coup sûr, nos communions seraient plus ferventes, si elles étaient plus religieuses, je veux dire si elles étaient plus délibérément orientées vers le sacrifice, à la gloire de Dieu. Si nous mangeons le Christ, c'est sans doute pour nourrir la vie divine en nos âmes et ne défaillir pas. Mais c'est par-dessus tout — car là est le but de la vie humaine et la fin de l'Incarnation

69. La *Didachée* ou *Doctrine des douze Apôtres* (ann. 80-100) : « Comme ce pain rompu, autrefois disséminé sur les montagnes, a été recueilli pour devenir un seul tout, qu'ainsi ton Église soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume. »

70. Mystère de configuration (III^a, q. 48, a. 3, 2^m, 3^m).

rédemptrice) — pour glorifier Dieu dans le Christ-Jésus, de cette louange vivante de tout nous-même, qui sera notre béatitude.

Or, c'est cette louange, ce chant secret de la divine charité dans nos âmes qui aujourd'hui, à la mesure de la dévotion de l'Église Militante et de notre dévotion personnelle, approprie à chacun de nous et à l'Église universelle le Sacrifice que le Sauveur offre à l'autel pour le peuple chrétien. Car les fruits de la messe dans le monde varient avec la sainteté actuelle de l'Église. Infinie du côté du Chef, de l'offrant principal, l'efficacité du Sacrifice Eucharistique est limitée par les dispositions intimes des membres, les offrants secondaires. Est-il plus pressante invitation à se sanctifier pour l'expansion et l'exaltation du Corps Mystique ?[71]

12. La Messe vécue ou la Messe dans toute la vie

La communion pour le sacrifice. Voilà tout un programme de rénovation intérieure. Toute notre vie s'en trouve réintégrée dans la religion vivante, dans le culte en esprit et en vérité dont le caractère « totalitaire »

71. Du reste, l'offrande de l'Église ne se juxtapose pas à celle du Christ, mais s'y insère pour s'y assimiler. L'offrande du membre dans le Corps : « Agréez-moi, Seigneur, petite hostie, non à côté de la grande hostie, mais en elle; puisque, par la charité répandue dans mon cœur, le Christ, qui habite en moi, me porte en Lui. »

Cette louange vient au secours de l'Église souffrante dans la mesure où chaque âme du Purgatoire mérita que les prières et les mérites satisfactoires lui fussent secourables. « *Memento etiam Domine...* » Cf. S. Augustin. *De Cura pro mort. gerenda ad Paulin.*, c. 18; *P. L.*, XL, 609-610.)

Cette louange, enfin, réjouit l'Église triomphante, à laquelle s'unit l'Église de la terre, puisque tous ceux qui vivent dans le Christ offrent au Père le Fils de ses complaisances et sont offerts en Lui, comme la multitude des frères qu'il a régénérés dans son sang.

ne s'accommode pas des égoïsmes et des facilités du « cultualisme », qui est le pire des formalismes.

J'ai été frappé de constater, lors des fêtes de leur dixième anniversaire, que les jocistes avaient découvert par la Messe « étudiée et vécue », le sens sacrificiel de la vie humaine. Effectivement, grâce aux relais du Mystère eucharistique, toute notre vie est comme une Grand'Messe de l'Introït de notre Baptême à l'*Ite Missa est* au *Consommatum est* de notre dernier souffle, toute notre vie vécue dans le Christ, avec le Christ, Prêtre et Hostie. Car, il a plu au Père de nous associer au sacerdoce royal de son Fils.

13. Conclusion : travailler a populariser la Messe

Nous n'avons fait qu'esquisser les grandeurs et les bienfaits de la Messe. Imparfaitement, sans nul doute. Avec assez d'intelligence, pourtant, et d'amour, pour souhaiter qu'unanimement théologiens, prédicateurs, catéchistes et maîtres chrétiens travaillent à rendre au Sacrifice de l'Église, la popularité dont il jouissait aux âges de foi.

La tâche est facile. Pour faire aimer la Messe, il suffit de la faire connaître. Il ne suffit pas — et il est déplorable qu'on l'ait cru, ou tout au moins qu'on ait agi comme si on l'avait cru; — il ne suffit pas d'y conduire là jeunesse en vertu d'un règlement inflexible, aussi fréquemment que possible. Il ne suffit pas de rappeler en chaire l'obligation grave de l'assistance à la Messe dominicale. Il faut, avant tout, faire comprendre la sublimité et le prix de cet acte capital de la religion chrétienne. Il faut, encore, en donner le goût, en susciter l'attrait, dans des conditions de beauté et de vie indispensables à son rayonnement d'émotion et de pédagogie. Car le peuple, la masse, sont plus sensibles

aux leçons du symbolisme religieux qu'à la doctrine abstraite [73].

Saint-Alban-Leysse.

fr. H. Bouëssé, O. P.

[73]. Nous avons cité avec complaisance, dans nos leçons, Paul Claudel. On ne s'en étonnera pas, tant l'œuvre du grand poète chrétien est imprégnée de richesse doctrinale. C'est, sans nul doute, la sincérité parfaite d'une vie « pensée » et d'une pensée « vécue » qui donne à l'expression une telle force de pénétration et d'émotion dans l'exactitude. De cette sincérité, M. Paul Claudel nous fournissait, naguère, le témoignage en nous écrivant ces lignes : « Dès les premiers moments de ma conversion, j'ai toujours été, vous le savez, un contemplateur extasié de ce drame sublime qui réunit ce qu'il y a de plus tendre, de plus élevé dans le cœur humain avec ce que l'on peut concevoir de plus poignant et de plus grandiose. Combien les singeries de Parsifal paraissent fades à côté et l'humain ridiculement inférieur à ce divin! J'aurais voulu écrire un poème qui soit moins indigne de cette action sacrée à laquelle Dieu, depuis de si longues années, me permet d'assister chaque matin avec une joie et une reconnaissance indicibles!

« ... Sentir que l'on peut faire quelque chose pour l'Église, cette Église qui m'a tout donné ou, pour mieux dire, qui m'a refait maternellement des pieds à la tête et qui tant de fois, avec une patience inlassable, a repris son ouvrage sur moi, quelle douce pensée! Je n'ai jamais eu la présomption de croire que je pouvais lui apporter quelque chose de nouveau, j'ai simplement essayé d'élucider ce qu'elle m'enseignait, d'évangéliser peu à peu aux rayons de sa lumière les régions encore païennes et sauvages de mon cœur et de mon intelligence. Si ce travail de colonisation et de défrichement peut servir à d'autres et surtout à des prêtres et à des religieux, c'est une chose dont je me sens à la fois confus et transporté.

« Depuis dix ans j'ai cessé d'habiter un autre livre que l'Écriture sainte, et tout mon effort sur la trace des Pères consiste à essayer d'en rendre aux âmes l'appréciation et l'intelligence sapide » (30 janvier 1936).

Peut-on imaginer aspirations plus sublimes chez un poète chrétien ?

Notes et documents

I

Note sur « l'immutation réelle » du Christ à la messe

La théorie d'une immutation réelle du Christ dans la consécration de la sainte Eucharistie est, à notre avis, une des monstruosités théologiques qui ont le plus égaré l'attitude des fidèles à l'endroit du Mystère de l'autel. Elle repose tout entière sur l'inintelligence de la puissance des paroles consécratrices qui ne modifient et ne peuvent modifier d'aucune manière le corps et le sang du Sauveur. On a attribué au Christ ce qui n'affecte réellement que les espèces sacramentelles; tout cet état sacramentel, dont on fait si grand cas, n'est quelque chose de réel que du côté des espèces. Dire que le Christ eucharistique n'a pas l'usage de ses sens est tout à fait équivoque. Il n'y a qu'un Christ qui, désormais, jouit de la vie glorieuse. Le mystère eucharistique ne le change aucunement, mais change seulement le pain et le vin et le rapport réel de leurs accidents aux substances qu'ils désignent avant et après la consécration. L'assertion n'est vraie qu'en ce point : la présence immédiatement et directement sacramentelle est celle du corps et du sang. Le reste, qui est du Christ, n'est présent que par concomitance. Donc, par concomitance, le Christ eucharistique, qui est le Christ du ciel, a l'usage de ses sens et toute la vie et toute la gloire qu'il a au ciel.

A quels développements oratoires et mystiques a pu donner lieu cette théorie du « sacrifice-destruction », appliquée à l'eucharistie, on en pourra juger par les deux échantillons que voici :

« Jésus-Christ est donc réellement immolé par cela seul qu'il se fait sacrement et qu'il accepte le mode, les conditions et les conséquences de l'existence sacramentelle. Être réduit à la forme de pain et de vin constitue pour le Christ

glorieux un tel anéantissement que cet anéantissement suffit à la vérité du sacrifice eucharistique dont il est la raison constitutive : par lui, Jésus est assez détruit pour qu'on puisse dire qu'il se trouve dans un état de victime et de mort.

« Qu'on veuille y réfléchir, en effet. L'être qui se cache ainsi sous les apparences du pain est le même qui vit et règne à la droite du Père, le même dont la splendeur illumine les cieux et dont la présence fait la joie des élus, le même, enfin, dont la majesté jette en adoration la multitude des anges. En vain rassemblerait-on autour de sa personne toutes les magnificences rêvées par l'imagination, on n'aurait même pas l'ombre de celles qui l'environnent.

« Et maintenant, contemplez-le sur la terre : quel abîme entre la gloire de son trône et l'obscurité de son autel ! Quel contraste entre sa nature et son état ! Il est la Lumière, et on ne le voit pas. Il est la Beauté, et il a moins d'éclat que la fleur des champs. Il est la Richesse, et nul n'est plus pauvre. Il est la Toute-Puissance, et il paraît sans force. Il est l'Immensité, et la moindre parcelle le renferme. Il est la Vie, et il demeure sans mouvement, sans action sensible, enseveli comme un mort dans le suaire des espèces. Il est le Roi des siècles, et le voilà non seulement captif des chaînes sacramentelles, mais livré sans défense aux hommes comme aux éléments. Enfin, il est Dieu et il est homme, mais nul vestige de divinité, nulle apparence humaine ! Les accidents du pain restent seuls, et ces accidents eux-mêmes sont sans substance : il n'y a même plus du pain ! Qu'y a-t-il donc sous ces humbles voiles ? Demandez-le à la foi, demandez-le à l'amour : il y a la substance du corps et du sang de Jésus, il y a son cœur, il y a son âme, il y a sa divinité, il y a le Christ complet, mais le Christ dans son incomparable anéantissement. Cet anéantissement ne vaut-il pas une mort ? La victime égorgée dans les sacrifices anciens disparaissait-elle plus entièrement dans les cendres du bûcher que le Christ sous la poussière des accidents ? O prêtre, pourraient dire les anges, tu l'as réduit au néant, notre Roi de gloire : il est moins vivant dans cet état que le ver de terre, et le brin d'herbe annonce sa présence au soleil avec plus d'éclat que lui ! » P. Tesnière, *Somme de la prédication eucharistique*, 1re partie, 4e Conf.)

⁂

« Voilà l'abîme d'humiliation où l'acte consécrateur plonge le Dieu du ciel. Car ce sont bien les paroles sacerdotales qui créent le sacrifice eucharistique. Mais elles le créent non seulement par la relation étroite qu'elles lui donnent avec le sacrifice de la croix, non seulement par la mort mystique qu'opère la double consécration et que représente la séparation des espèces; elles le créent encore par l'état singulier de très réelle immolation où elles établissent Jésus-Christ en le soumettant aux conditions de l'existence sacramentelle, et en l'assujettissant à toutes les lois qui régissent les êtres inanimés. A lui seul, un pareil état suffirait à faire de la messe un sacrifice véritable et propre, *verum et proprium*.

« Telle est la doctrine dont on entend l'écho dans toute la tradition catholique. » (Abbé Buathier, *Le Sacrifice dans le Dogme catholique et dans la vie chrétienne*, 1892, VII, pp. 122 sq.)

⁂

Cette dernière affirmation de Buathier se trouve démentie par l'étude des Pères et des Liturgies, comme l'a écrit justement le P. de la Taille. Ce qui a égaré de Lugo, le père de cette théorie étrange, ainsi que Franzelin, son principal représentant dans les temps modernes, fut l'attribution à la réalité signifiée : au Christ lui-même, de ce qui n'appartient qu'au signe : aux espèces sacramentelles. Cette erreur de perspective a fait croire à Franzelin que sa doctrine était *omnino vera*, parce que découlant de principes de foi ou théologiquement certains. Leçon de modestie pour les théologiens que cette méprise.

II

Note sur « l'immolation virtuelle »

Cette position vulgarisée dans les temps modernes par le P Monsabré, dans ses conférences de Notre-Dame; et par le P Hugon dans les divers écrits qu'il consacra à la théologie du sacrifice de la Messe, demeure sous l'emprise de la

théorie du « sacrifice-destruction ». Pour échapper au sophisme de la précédente, elle tombe dans un autre : ce déploiement d'une puissance infinie d'occision qui ne produit rien et ne peut, de fait, rien produire. D'autre part, elle identifie fallacieusement occision et immolation, tuerie et sacrifice. L'offrande intérieure n'a plus le rôle primordial et formel qu'il lui faut reconnaître en tout sacrifice. On a matérialisé la conception spirituelle du sacrifice du Christ. On n'a retenu du pain et du vin, matière du sacrifice, que la figuration de mort. Mais on a su y trouver thème à éloquence :

« Le Fils de Dieu est là, et il meurt de mort mystique. Quelle puissance, mon Dieu, vous avez donnée à vos prêtres en leur disant : « Faites ceci en mémoire de moi ! » Leur parole est devenue un instrument plus aigu et plus tranchant que le couteau qui égorgeait les victimes de l'ancienne loi. Ils parlent en votre nom, et le premier effet de leur action sacrificale est de faire du pain et du vin la chose sacrée par excellence, le corps et le sang du Sauveur. Ils mettent une vie divine là où il n'y avait qu'une matière inerte, et, du même coup, ils donnent la mort. Car, entendez-le bien, Messieurs, si le Christ ressuscité n'avait la propriété d'appeler toute sa vie là où il y a une partie de lui-même, son corps et son sang seraient séparés et mis à part par ces paroles prononcées sur des matières distinctes : « Ceci est mon corps : — ceci est mon sang. » Il continue de vivre sous un coup mortel, et cependant il exprime autant qu'il est en lui l'état de mort et de destruction propre au sacrifice. Il l'exprime par l'éclipse totale de sa gloire, par la captivité de ses membres sacrés et de ses mouvements sous les espèces eucharistiques, par la cessation des fonctions naturelles qui conviennent à ses sens : obscurité, immobilité, silence, anéantissement, qui le mettent tellement à notre disposition que nous pouvons le traiter comme une matière inerte, état mystérieux qu'il ne prend que pour devenir notre nourriture et aboutir ainsi à la destruction de son être sacramentel, consommation du sacrifice... » (Monsabré, O. P., Carême 1884, 70e Conf. *L'Eucharistie : Le Sacrifice.*)

***

Nous avons voulu reproduire cette page. Sa beauté ora-

toire et son émotion religieuse peuvent céler à beaucoup la fragilité de sa théologie. Le thomisme habituel du conférencier peut donner à penser qu'elle reflète la doctrine du Docteur angélique. Pour nous, nous ne pouvons y voir le caractère éminemment raisonnable et l'esprit authentiquement traditionnel de la théologie de saint Thomas. De fait, Monsabré est en ce lieu disciple de Vasquez et de Lessius, non de l'Aquinate.

De même, le P. Hugon. Très averti de la pensée de saint Thomas, son maître aimé, le P. Hugon a introduit dans l'exposition qu'il en a faite un paralogisme caractérisé contre lequel le P. Barnabé Augier († 23 octobre 1937), son confrère et ami, ne manquait jamais de se lever chaque fois qu'il était question de cette théorie.

Après avoir montré que si les paroles consécratrices étaient dotées du pouvoir « immolateur » du glaive, Jésus se fût suicidé au Cénacle où sa chair n'était pas impassible, voici comment, dans des pages encore manuscrites, le P. Augier souligne le sophisme d'une argumentation « spécieuse ». Ces lignes me semblent tellement claires, leur objectif de mise au point était tellement cher à leur auteur, comme tout ce qui touchait à la vérité de la doctrine eucharistique et à l'exacte interprétation de saint Thomas, qu'on me pardonnera de les transcrire simplement :

« C'était, à la Cène, l'heure de prouver, par la réalisation de l'effet, la vertu de la cause; par la séparation réalisée, la vertu séparatrice. Jésus a-t-il donné cette preuve? Nullement. Il n'altéra en rien l'intégrité de sa personne; il ne s'immola point; il laissa unis ce corps et ce sang qu'il trouvait unis.

« Qu'en conclure, sinon que la vertu séparatrice dont on fait honneur à la consécration n'est qu'une chimère et un leurre? La consécration, en effet, signifiant, suivant la théorie en cause, la séparation du corps et du sang du Sauveur, devrait l'opérer : « Les paroles de la première consécration, « nous dit-on, signifient seulement la présence du corps, et « les paroles de la seconde consécration seulement la pré- « sence du sang. Donc, les paroles de la première consécra- « tion ne réalisent elles-mêmes que la présence du corps, et « celles de la seconde que la présence du sang. »

« Jusqu'ici, l'argument est impeccable. Mais on ajoute :

« En *vertu* des paroles, il devrait y avoir sur l'autel le corps « *sans* le sang, et le sang pareillement *sans le corps*. »

« Là, on dévie très certainement, du moins dans le sens qu'on entend donner à la proposition. Elle comporte, en effet, deux sens différents, suivant la place que l'on assigne à la négation incluse dans la particule « *sans* ».

« Fait-on porter cette négation sur le verbe? La phrase a le sens suivant : « la vertu des paroles n'effectue pas la pré- « sence du sang ». La fait-on porter, au contraire, sur le régime indirect du verbe? La phrase prend alors ce sens : « la vertu des paroles effectue en même temps la présence « du corps et l'absence du sang ».

« Le premier sens est légitime. Il découle logiquement des prémisses. Si « les paroles de la première consécration « n'effectuent par leur vertu propre que la présence du « corps, il est clair qu'elles n'effectuent pas, par leur vertu « propre, la présence du sang ». Mais conclure ainsi : « Les « paroles, par elles-mêmes, comportent donc la séparation », prouve qu'on adopte le second sens. Or, ce sens est manifestement erroné et ne découle nullement des prémisses. Car, du fait que la première consécration n'effectue que la présence du corps, il ne suit nullement qu'elle effectue l'absence du sang.

« Ce sont là deux opérations très différentes l'une de l'autre : rendre présente une réalité et rendre absente, c'est-à-dire exclure de cette réalité, une autre réalité; deux opérations susceptibles de relever d'opérateurs non seulement différents, mais indépendants l'un de l'autre. Le sang n'est point présent au corps par l'opération du consécrateur, c'est entendu; mais qui l'empêche de s'y trouver présent, comme à la Cène, par l'effet de l'Incarnation, ou, comme depuis le matin de Pâques, par l'effet de la Résurrection, « quam « operatus est (Deus) in Christo, suscitans illum a mor- « tuis ». Et si, de fait, il s'y trouve, quel tort fait donc, à cette présence, la présence du corps?

« Quel tort le fait de produire un fait unique cause-t-il à l'effet d'un autre producteur? Je construis une maison; voilà l'unique effet de ma causalité personnelle. Je trouve, dans l'ambiance de ma construction, nombre d'objets que je n'y ai pas placés moi-même, le sol sur lequel je l'édifie, l'atmosphère qui l'environne, la voie ferrée qui passe près

de là, le château construit par un voisin. Allez-vous donc conclure, du fait que je construis ma maison, que je fais disparaître ces réalités de mon voisinage ?

« Il est un cas, un seul, où la production d'un effet entraîne la disparition de l'autre, le cas où celui-ci, contraire à celui-là, ne saurait coexister avec lui. Mais il en va tout autrement dans le cas en question : bien loin de contrarier le corps par sa présence, le sang est, au contraire, après l'âme qui les vivifie l'un et l'autre, son plus intime ami, son plus fidèle auxiliaire.

« D'ailleurs, lorsqu'il s'agit de présenter le corps et le sang, il ne s'agit pas de réaliser cette présence à titre d'effet, mais de rejoindre un terme immobile. De ce chef, l'erreur combattue n'apparaît que plus manifeste, l'agent qui a la tâche de réaliser lui-même un effet peut, à la rigueur, lui choisir sa place, le juxtaposer à un autre objet ou l'en séparer. Ce n'est pas le cas de l'agent qui n'a point à produire le terme de son opération, mais qui le suppose produit par une cause étrangère et ne peut l'altérer ni le mouvoir en aucune manière. Il lui faut bien le laisser où il le trouve, près ou loin de tel autre objet. Soient deux anneaux soudés l'un à l'autre par le forgeron, si je veux dorer ces anneaux, cette réunion est un effet que je ne pose pas, mais que je suppose, un effet antérieur à celui que j'entends produire. Quand je dore ces anneaux l'un après l'autre, j'opère successivement sur chacun d'eux un effet distinct de l'effet que j'opère sur son voisin; au terme de mon opération, vais-je donc les laisser désunis ? Aucunement. Je les laisse tels que je les ai trouvés, unis l'un à l'autre puisqu'ils étaient unis. Si je les avais trouvés séparés, je les aurais laissés séparés.

« Si donc le prêtre, dans la consécration, rend présents sur l'autel et le corps et le sang du Seigneur, il ne le fait pas en les mobilisant eux-mêmes, mais en mobilisant la matière par laquelle il les rend présents, en résolvant en leur substance par la mutation profonde qu'il leur a fait subir, le pain et le vin. Pour ce qui concerne le corps et le sang du Christ, il les laisse tels qu'il les trouve, tels que les ont constitués des causes étrangères à la consécration; unis, s'il les trouve unis, séparés, s'il les trouve séparés. Imputer cette séparation ou cette union à la consécration, c'est violer ouvertement une des règles les plus élémentaires de la logique, pécher du péché qu'elle nomme « fallacia non-causæ

« ut causæ »; c'est faire honneur à une cause d'un effet qui ne lui revient à aucun titre[1]. »

III

Documents patristiques ou liturgiques sur la consécration du pain et du vin : offrande sacrificielle du Christ autrefois immolé, en qui subsiste, cristallisé, le sacrifice de la Croix.

Que l'offrande du Sacrifice de la Messe consiste formellement dans l'immutation profonde, non destructrice, mais sublimisante, du pain et du vin dans le Christ, en qui subsiste spirituellement mais réellement — et toujours actuellement — le sacrifice accompli sur la croix; nous pensons que les textes suivants suggèrent assez qu'il ne serait pas malaisé de l'établir traditionnellement :

— S. Justin., *Dialog. cum Tryphone Judaeo*, n° 210; *P. G.*, VI, 746 : « Sacrificia, a Christo præscripta, id est, quæ in Eucharistia panis et calicis a Christianis... offeruntur. » — Le mot *eucharistie*, ici, dit Mgr Batiffol (*L'Eucharistie*, p. 14), désigne l'acte par lequel le pain et la coupe sont eucharistiés (c'est-à-dire convertis au corps et sang du Christ. Voir la note de l'auteur, p. 32). On offre donc, d'après saint Justin, le sacrifice de l'autel en transsubstantiant la matière eucharistique.

— S. Irenæus, *Ad Haeres.*, l. IV, 17, 5; *P. G.*, VII, 1023 : « Suis discipulis dans consilium primitias Deo offerre ex suis creaturis... eum qui ex creatura panis est, accepit, et gratias egit, dicens : Hoc est meum corpus. Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quæ est secundum nos, suum

1. Nous avons dit que cette théorie de l'immolation virtuelle avait été conçue par Vasquez et Lessius, auxquels M. Lepin reconnaît un devancier. La comparaison des paroles de la consécration à un glaive (commune à Vasquez et à Lessius) est empruntée à saint Grégoire de Nazianze : Epist. 171, *ad Amphioch.*; *P. G.*, XXXVII, col. 380. Mais, outre qu'un Père ne fait pas la Tradition, l'expression en question peut être prise dans un sens purement sacramentel. Ainsi faut-il l'interpréter si on veut admettre qu'en ce point saint Grégoire ne s'est pas écarté de la Tradition.

sanguinem confessus est, et novi testamenti novam docuit oblationem; quam Ecclesia ab apostolis accipiens, in universo mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis præstat, primitias suorum munerum in novo testamento. »

— S. Cyp., *Epist. 63; P. L.*, IV, 376 : « Quis magis sacerdos Dei Summi quam D.N.J.C. qui sacrificium Deo Patri obtulit, et obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat, id est, *panem et vinum, suum, scilicet, corpus et sanguinem.* »

— *Anaphore de Sérapion*, II, 11 :

« Le ciel est plein, la terre est pleine de ta gloire admirable. Maître des puissances, remplis aussi ce sacrifice de ta puissance et de ta participation. Car c'est à toi que nous offrons *ce vivant sacrifice*, cette offrande non sanglante. » (Trad. Leclercq, *Dict. Arch. et Lit.*, t. II, c. 610.)

— S. Greg. Nyss., *Oratio in baptismum Christi ; P. G.*, XLVI, 582 : « Panis est initio communis, sed ubi eum mysterium sacrificaverit, corpus Christi fit et dicitur. »

— S. Ambr., *De mysteriis*, IX, 50; *P. L.*, XVI, 405 : « Probemus non hoc esse quod natura formavit sed *quod benedictio consecravit;* majoremque vim esse benedictionis quam naturæ quia *benedictione etiam natura ipsa mutatur.* »

— *In ps. 38; P. L.*, XIV, 1052-A : « (Christi)... sermo *sanctificat* sacrificium quod offertur. »

— Dans la prière attribuée à saint Ambroise (*prima precatio*, præpar. ad. mis., vendredi) : « peto clementiam tuam, Domine, ut descendat super *panem tibi sacrificandum* plenitudo tuæ benedictionis et sanctificatio tuæ divinitatis... quæ et oblationes nostras corpus et sanguinem tuum efficiat... ita ut placite et benigne suscipias *sacrificium* de manibus meis ».

— S. Joan Chrys., *De prod. Jud.*, I, 6; *P. G.*, XLIX, 380 : « Non homo est qui facit ut proposita efficiantur corpus et sanguis Christi, sed ipse Christus... et vox hæc semel ab illo prolata, in ecclesiis,... *sacrificium perfectum efficit...* »

— S. Hieron., *Lib. Hebraic. quaest. in Gen.; P. L.*, XXIII, 961 : « Mysterium nostrum in verbo ordinis « secundum « ordinem Melchisedech » significatur : nequaquam per Aaron irrationalibus victimis immolandis, *sed oblato pane et vino, id est, corpore et sanguine Domini Jesu.* »

H. B.

La Vierge d'Intercession dans l'Iconographie ancienne

La croyance au pouvoir d'intercession de la Très Sainte Vierge sera ici envisagée à un point de vue qui en limite le champ, dans la seule perspective de l'histoire et de l'art, et dans la période qui va des Catacombes à la chute de Byzance. Si aux origines il y a des brumes, peu à peu des lignes et des plans se dégagent, dont les théologiens feront état quelque jour. Les données littéraires et iconographiques apportent en effet une preuve de foi vivante; elles montrent sous quels traits le peuple chrétien s'est représenté la Médiatrice, et avec quel amour il y mit de la variété pour se donner plus de motifs d'avoir courage.

Les images, avant d'être l'objet d'un culte, sont l'expression d'une croyance. Avant donc de suivre l'évolution iconographique, toujours parallèle au développement doctrinal, il convient de remonter à la source des deux courants, à l'idée de la médiation de la Vierge dans l'Église primitive. On n'en sait que peu, mais ce peu est déjà immense.

1. *La Médiatrice dans l'Église anténicéenne* (avant 325)

Saint Irénée, deuxième évêque de la métropole lyonnaise, est un témoin de l'âge apostolique. Comme saint Pothin, premier pasteur de la communauté gréco-chrétienne de Lugdunum, il avait reçu sa foi et sa mission de saint Polycarpe († 155), évêque de Smyrne et disciple lui-même de saint Jean. Cette directe descendance spirituelle de l'Apôtre qui eut la Vierge en sa garde fait déjà présager l'importance de la note mariale dans les écrits d'Irénée[1]. Venu de

1. On aurait aussi un témoignage de la dévotion de son prédéces-

l'Orient grec, il sut mettre sa culture à la portée du vieux pays qu'il avait charge d'évangéliser. « Nous, dit-il, qui demeurons chez les Celtes et qui nous servons presque toujours de leur langue barbare[2]... » Mais ces barbares, une fois convertis au Christ, devenaient des héros. Irénée dut écrire, vers l'an 177, l'admirable Lettre sur les martyrs de sa jeune Église. Ce que ces confesseurs pensaient des prérogatives de la Mère de Dieu, notamment de son pouvoir de grâce, on peut le conjecturer d'après la doctrine de celui qui exalta leur héroïsme.

Dans son ouvrage capital composé entre 180 et 190, — traité rédigé en grec et plus connu sous le titre de sa version latine, *Contra* ou *Adversus Haereses*, — il établit avec précision le rôle de Marie coopérant au rachat. Il l'établit par un argument dont saint Justin avait déjà usé, vers 155, dans son *Dialogue avec Tryphon* : le parallèle entre Ève et Marie, entre le fruit mortel de l'une et le Fruit béni de l'autre. Ce « grand enseignement rudimentaire de l'Antiquité chrétienne[3] », Irénée le premier l'expose avec ampleur, il y insiste. « Comme Ève, écrit-il, par sa désobéissance a été pour elle et pour le genre humain la cause de mort, ainsi Marie par son obéissance est devenue pour elle et pour le genre humain la *cause de salut*[4]. » Et encore : « De même que la première Vierge fut séduite et s'éloigna de Dieu, ainsi l'autre se laissa persuader de lui obéir, en sorte que la Vierge Marie devint l'avocate de la vierge Ève[5]. »

La Vierge Avocate ! Voilà lancé, dès le IIe siècle, ce vocable qui aura un tel retentissement dans la dévotion catholique. Des historiens du dogme, il est vrai, invoquant la linguistique à tort ou à raison, croient devoir restreindre ici

seur à la Mère de Dieu dans les traditions de l'église de Saint-Nizier, d'après lesquelles saint Pothin y aurait placé une image de la Vierge.

2. Iren., I, *proef.* — Voir L. de La Saussaye, *Les six premiers siècles littéraires de la ville de Lyon* (Lyon, 1876), p. 83.

3. Newman, *Lettre au docteur Pusey*, trad. de l'anglais par G. du Pré de Saint-Maur (Paris, 1866), pp. 36-51 : « Marie, seconde Ève. » Le faisceau des témoignages est solidement présenté. Voir encore pp. 79-91.

4. *Adv. Haereses*, III, c. XXII, 4; Migne, *P. G.*, VII, 959.

5. *Id.*, V, c. XIX, 1; Migne, *P. G.*, VII, 1175-1176.

le mot *Advocata* au sens de « Cause de secours, motif de consolation [6] ». Soit, cette interprétation donne déjà au terme irénéen une valeur non négligeable, — que renforcerait sans doute l'original grec, s'il n'était perdu. Mais ne suffit-il pas, pour saisir toute la pensée de l'évêque lyonnais, de ces mots qu'il ajoute : « Comme le genre humain fut entraîné à la mort par une vierge, c'est par une Vierge aussi qu'il est sauvé... Ainsi la prudence du Serpent fut-elle déjouée par la simplicité de la Colombe. » Si ces mots ont un sens plein, ils doivent dire que l'action salvatrice de Marie s'étend aux dernières conséquences du péché d'Ève, et que toujours elle s'exerce, puisque toujours, même après le baptême, nous gardons de la faute les germes de misère et de malédiction. Saint Irénée, esprit logique très doué pour la controverse, en outre jaloux dépositaire d'une doctrine puisée à la source, devait savoir où menaient ses prémisses sur le rôle de la Réparatrice. Elles autorisent à le considérer comme le premier théologien de la médiation de la Vierge.

Après lui, l'antithèse entre Marie et Ève paraît d'une telle importance doctrinale qu'elle est reprise par les Pères et Docteurs, surtout par ceux des IV^e^ et V^e^ siècles, saint Cyrille de Jérusalem, saint Ephrem, saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme. Celui-ci, dans sa Lettre à Eustochie, redit l'argument avec une concision lapidaire : « *Mors per Evam, vita per Mariam* [7]. »

Aux trois premiers siècles, il y a d'autres vestiges de la croyance qui se manifeste dans la piété individuelle. La *Pénitence de Cyprien*, dans sa rédaction la plus ancienne, mêle l'histoire et le roman à ne pouvoir s'y reconnaître. Saint Grégoire de Nazianze embrouille encore davantage l'écheveau, car dans un sermon prononcé en 379 il confond avec saint Cyprien de Carthage l'authentique personnage de l'aventure, Cyprien d'Antioche. Celui-ci, espèce de vaurien nécromant, usa de magie pour séduire la vierge Justine, mais il suffit à la jeune fille d'invoquer la Mère de Dieu pour que fussent vains tous les philtres et que s'évanouis-

6. E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne* (Paris, 1908), p. 263.

7. *Epistola ad Eustochium*, Ep. XXII.

sent les impurs fantômes. Cyprien, dégoûté de ses démons si peu capables, se rendit au Dieu le plus fort : il subit le martyre probablement sous Dioclétien [8]. Quelle que soit la part d'invention, le récit prouve du moins que les chrétiens des IIIe et IVe siècles avaient recours à la Vierge Protectrice.

Même attestation dans un autre exemple de la période anténicéenne : à supposer que Grégoire de Nysse l'ait orné de détails imaginaires, ce qu'il reflète des idées du temps reste historique. La Vierge, ici encore, ouvre les yeux non plus à un expert en grimoire, mais à un saint, Grégoire le Thaumaturge. Certaines obscurités du dogme l'affligeaient, il y consumait ses veilles. Une nuit, il crut voir un vieillard en compagnie d'une dame de telle beauté qu'il ne pouvait en supporter l'éclat. La Dame et l'homme chenu s'entretinrent à mi-voix, et quelques bribes de leur colloque apprirent à notre saint qui ils étaient et quel but charitable avait leur visite : appelant le vieillard par son nom, Jean l'Évangéliste, la radieuse Dame le pria de résoudre les difficiles sujets en question, et le disciple aimé se dit prêt à répondre au désir de la Mère de son Seigneur [9].

Que les témoignages de haute époque soient rares, nul ne s'en étonnera : depuis bientôt deux millénaires, que de documents anéantis. Ici et là un écho, puis une longue traînée de silence. Malgré les pertes, malgré le recul, il y a juste assez d'indices pour admettre que beaucoup de fidèles comprenaient pratiquement l'évêque de Lyon quand il opposait la Vierge qui sauve à la femme qui nous a perdus. Irénée l'Apostolique, comme l'appelle saint Jérôme, ne faisait qu'exposer ce que toutes les Églises avaient à croire d'après ce que croyait la plus illustre, qui a la primauté, et dont il disait : « L'Église romaine possède la tradition et la foi des Apôtres, elle seule a le droit de nous les transmettre par la lignée de ses pontifes. » L'on peut donc s'attendre à l'accord parfait du témoignage de l'évêque lyonnais avec celui de l'Église de Rome.

8. *Dict. d'archéologie chrétienne*, fasc. 136-137 (1936), s. v. *Oratio Cypriani*, c. 2324 et suiv.

9. Card. Newman, *Lettre au docteur Pusey*, pp. 86-88. — E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, pp. 264-265.

2. *L'Orante des Catacombes*

Nulle part, si haut que l'on remonte, la rencontre, ou pour mieux dire la fraternité mystique des textes et des images n'est plus démonstrative qu'au cœur de la catholicité. Les titres que saint Irénée décernait à Marie : « Cause de salut », « Avocate d'Ève », il faut les retenir si l'on veut discerner l'expression vraie d'un certain nombre de ces Vierges orantes, peintes aux lieux les plus saints après ceux de Judée, dans les cryptes et galeries souterraines consacrées par les agapes et le sang des martyrs.

Il est démontré que la plus ancienne liturgie influença les formes plastiques dans l'art chrétien primitif. Ainsi est-il significatif que les personnages de l'Écriture et les fidèles émigrés heureusement vers le Seigneur aient été représentés dans l'attitude traditionnelle de la prière. Le geste de l'*orant* devait être coutumier à saint Paul, qui le recommande spécialement aux hommes : « *Volo ergo viros orare in omni loco levantes puras manus.* » Saint Clément de Rome parle de même : « Approchons de Dieu dans la sainteté de l'âme, élevant vers lui nos mains chastes et pures. » L'usage semble courant au IIe siècle. « Pour la prière, conseille Origène, non seulement il faut étendre les bras, mais encore lever les yeux vers le ciel. » Le geste, très noble par lui-même, l'était davantage par son rappel symbolique. Cette pose de nos bras, dit un auteur, confesse la Passion du Seigneur, *Ipse membrorum gestu, passionem Domini fateamur.* » Ce que confirme saint Ambroise, au *Livre des Vierges* : « Il est naturel, écrit-il, que les disciples du Christ s'appliquent à imiter, dans la prière, la pose du Sauveur en croix [10]. »

Cette attitude rituelle, figurative du Christ souffrant, il convenait de la donner d'abord à la Corédemptrice. Or, ce faisant, les fresquistes des Catacombes ont-ils saisi toute la portée des bras étendus de la Vierge orante ? Ont-ils voulu marquer que sa prière dépassait l'acte simple d'adoration et qu'elle plaidait pour l'humanité ?

10. *Dict. d'archéologie chrétienne*, fasc. 136-137 (1936), c. 2291-2322, *Orant, Orante*, art. de Dom H. Leclercq.

Certes son geste, sur des peintures cimitériales et d'autres monuments, signifie qu'elle a rendu à Dieu un hommage, comme nulle autre créature. Une dalle rudement gravée du Ve-VIe siècle, à Saint-Maximin (Var), ne laisse aucun doute à ce sujet : l'inscription désigne clairement Marie dans son office de jeune orante au Temple de Jérusalem : *Maria minester de Tempul Gerosale* [11].

Mais la Servante du Seigneur ne peut-elle aussi paraître, en cette attitude, comme la Servante des hommes ? Vêtue de la *penula* aux deux longues bandes de pourpre, ne lève-t-elle pas les mains pour tous ceux qui sont de l'Église ? On a retrouvé en assez grand nombre, fixés dans le mortier des Catacombes, des débris de coupes à fond d'or, dont les dates s'échelonnent du milieu du IIIe siècle à la fin du IVe. Sur l'un des plus remarquables de ces verres dorés, la Vierge, nommément désignée, est en orante entre les apôtres Pierre et Paul [12]. Que la Vierge soit ici figurée comme Protectrice de l'Église militante, cette interprétation a pour elle une tradition iconographique reçue et continuée par les pontifes romains. Au VIIe siècle, sous le pape Jean IV (640-642) et son successeur Théodore, un mosaïste reprenait, à l'oratoire de Saint-Venance contigu au Baptistère du Latran, le thème du fond de coupe. La Vierge orante vêtue de bleu, portant le pallium et une croix d'or sur la poitrine, étend les bras, à gauche vers saint Pierre qui serre dans ses mains les clefs et une croix hastée, à droite vers saint Paul qui tient le livre des Épîtres [13]. Sur le pallium des deux apôtres est tracée la lettre P, initiale de leurs noms. Le vêtement de Marie est marqué d'un A, que per-

11. *Dict. d'archéologie chrétienne*, fasc. 112-113 (1932), s. v. *Marie*, c. 1987-1988, fig. 7697-7698.

12. J. Spencer Northcote et W. R. Brownlow, *Rome souterraine*, trad. de l'anglais par Paul Allard (Paris, 1872), p. 356, pl. IX, n° 1.

13. A propos de la place que les deux apôtres occupent ici, remarquons qu'à partir du VIe siècle on les voit tour à tour à la droite du Christ ou de la Vierge. « Une étude approfondie de J.-B. de Rossi a prouvé que cette disposition est tout à fait arbitraire et qu'il ne peut guère être question de prééminence. » Voir A. Pavlowsky, *Iconographie de la Chapelle Palatine* (Paris, 1895), p. 36. (Tirage à part de la *Rev. archéol.*)

sonne n'explique[14]. Ne serait-ce pas l'initiale de l'épithète donnée par saint Irénée à la Vierge : *Advocata* ?

D'ailleurs, bien avant l'exécution de cette mosaïque, le motif de la Vierge qui simplement prie s'était développé dans le sens plus précis de la Vierge qui supplie. Au IV^e^ siècle, sous l'influence de traditions syriennes, le type de la Vierge orante comporte une nouvelle présence, qui accentue l'idée de l'intercession de Marie. A Rome, dans une chapelle du *Cemeterium Majus*, une jeune femme se détache en buste sur l'arc central d'un arcosolium : le voile des vierges couvre en partie sa chevelure, à son cou s'enroulent deux rangs de perles ou de gemmes, sa tunique est patricienne ; elle étend les bras, les paumes bien ouvertes ; devant elle, comme plaqué contre la poitrine, un petit enfant, à mi-corps lui aussi, regarde fixement, sans geste. Un monogramme le désigne, inscrit à droite et à gauche dans le champ de la fresque, le chiffre constantinien du Christ aux lettres grecques *Ki* et *Rhô* croisées, la boucle de chaque *rhô* tournée intentionnellement vers le groupe[15].

Cette peinture suggère la dignité de la Mère, la puissance de son imploration, et peut-être aussi le don qu'elle nous fait toujours de son Fils. Conjecture nullement hasardeuse, car elle est en accord avec les textes de cette époque. En accord, par ailleurs, avec une série de représentations catacombales, dont le sujet, l'*Adoration des Mages*, fut cher à l'art chrétien dès l'origine : dans le sous-sol sacré il en subsiste au moins quatorze exemplaires, exécutés respectivement entre le II^e^ et le IV^e^ siècle; la fresque, d'un si noble caractère, du cimetière de Domitille date du III^e^ siècle[16].

Vierges orantes aux bras tendus, Vierges d'Épiphanie au

14. *Mosaïques chrétiennes du IV^e^ au X^e^ siècle*, par Marg. van Berchem et Et. Clouzot (Genève, 1924), p. 200, fig. 252. — *Dict. d'arch. chrét.*, VIII (2^e^ partie), 1929, s. v. *Latran*, cc. 1576-1580, 1603-1604.

15. « Aujourd'hui, les savants, libres de préjugés protestants, s'accordent à y reconnaître le groupe de Marie avec Jésus. » David Lathoud, *Le type égyptien des icones mariales dans l'antiquité chrétienne*, dans *Revue Notre-Dame*, juillet-août 1925, p. 422.

16. *Dict. d'archéologie chrétienne*, s. v. *Adoration des Mages*. — Abbé P. Maranget, *Jésus-Christ dans les peintures des Catacombes* (Paris, 1932), p. 24.

geste d'accueil, les unes et les autres restent sans explication historique, et même sans raison aucune, si elles ne prouvent que le culte de la Mère de Jésus fut l'une des forces de la loi nouvelle à l'ère des martyrs. Singulièrement vénérables, ces images qui, dans la nuit des Catacombes, disposaient les chrétiens à une sereine attente. Vierges et confesseurs en emportaient la vision sur l'arène. Devant elles reposaient tous les saints dont l'âme s'en était allée dans les bosquets du Paradis, parmi les ramages d'oiseaux et les vases d'eau vive. Ainsi la Vierge, au temps des holocaustes, remplissait-elle son office, et conduisait au triomphe les soldats du Christ. Sixte III lui reconnut cet honneur sur l'épigraphe, aujourd'hui disparue, qu'il fit inscrire au-dessus de la porte d'entrée de Sainte-Marie-Majeure (face intérieure) : il y décrivait la procession des martyrs défilant vers leur Reine, chacun avec les instruments et le prix de sa passion :

Ecce tui testes uteri sibi premia portant,
Sub pedibus jacet passio cuique sua...

Quand, au IVe siècle, le christianisme l'emporta enfin sur les persécuteurs, on dut penser que la Femme élue avait sa grande part dans l'écrasement de la forme cruelle du Serpent. A cette victoire de la Vierge, Mère et Souveraine de l'Église, songeait sans doute le poète Prudence, qui chantait dans son *Cathemerinon*, sorte de « Journée du chrétien » :

Edere namque Deum merita
Omnia Virgo venena domat :
Tractibus anguis inexplicitis
Virus inerme piger removit
Gramine concolor in viridi.

« La Vierge, qui a mérité d'être Mère de Dieu, a détruit tous les venins. La Vipère roule en vain ses nombreux anneaux sous le talon qui la broie et la force à vomir son poison sur le gazon vert comme elle [17]. »

17. *Hymnus ante cibum.*

3. *La Théotokos aux mains suppliantes*

Chez les Byzantins, qui se plaisaient pourtant à faire connaître à leurs *basilissaï* les vicissitudes de la fortune, le règne de la céleste Impératrice dura plus d'un millénaire, et toujours en continuité de grandeur. Au dire du chroniqueur Zonaras, quand Constantin fonda sa ville, il l'appela de son nom et la consacra à la Mère de Dieu [18]. Depuis lors, au cours de siècles brillants et tragiques, la capitale est restée vouée sans réserve à la Vierge Théotokos. Culte aux racines si profondes qu'après la chute de l'empire il est demeuré vivace, comme ces fleurs qui persistent à vivre parmi les ruines. Du long pouvoir exercé sur Byzance par la *Panaghia*, la « Toute Sainte », l'explication se trouve en son titre et sa fonction d'Orante Médiatrice, Intendante et Trésorière des grâces.

***

Au nord de la ville, près de la Corne d'Or et attenant au palais des Blachernes, la fameuse église du même nom, bâtie sous Justinien, conservait le *maphorion* ou *omophore* [19], le voile de la Vierge. Constantinople devait l'insigne relique au larcin de deux patrices qui la dérobèrent à Jérusalem, au temps de Léon Ier (457-474) [20]. Objet d'un culte national autant que religieux, l'omophore était le signe sensible de la protection de la Théotokos contre tous ennemis et fléaux. Elle-même manifesta le symbole de son

18. On le voit, offrant sa nouvelle capitale à la Vierge, sur la superbe mosaïque du XIe siècle, récemment dégagée à Sainte-Sophie par le savant byzantinologue de Harvard University, M. Whittemore, chargé de ce travail par le président Ataturk.

19. Sur le *maphorion* ou *omophorion*, et les diverses choses qu'il désigne : voile des femmes (porté surtout, aux IVe et Ve siècles, par les diaconesses, les veuves, les vierges consacrées), vêtement liturgique porté par les patriarches et les évêques orthodoxes, voir *Dict. d'arch. chrét.*, fasc. 136-137 (1931), s. v. *Omophorion*, c. 2090.

20. Le *Synaxaire arménien* commémore le vol de la relique au 26 Margats (2 juillet) : « En ce jour, fête du saint Coffret dans lequel se trouvait le voile de Marie, Mère de Dieu, Mère du Seigneur. » Voir G. Bayan, *Le Synaxaire arménien de Ter Israël*, dans la *Patrologia Orientalis* de Graffin et Nau, t. XXI (1930), pp. 665-667.

voile, au X^e siècle, dans une apparition au bienheureux André le Fou, vision célèbre dont l'office russe du *Pokrof* rappelle avec splendeur l'événement et la leçon [21].

A la même époque, une autre histoire de voile attirait la foule aux Blachernes. Elle s'y pressait, avide d'assister au « Miracle habituel », que relatent, outre les chroniques grecques, nos légendaires latins et romans : chaque semaine, le vendredi soir, le rideau qui couvrait une icone de la Vierge se levait de lui-même, et de lui-même se baissait à la neuvième heure du samedi [22]. La périodicité du prodige serait déconcertante si l'intervention d'un machinisme de théâtre n'expliquait tout [23]. Cela n'empêchait d'ailleurs pas le spectacle d'avoir une valeur figurative. Michel Psellos disait dans un discours prononcé en 1075 : « Le voile se lève mystérieusement pour que la Mère de Dieu accueille en son sein la multitude qui entre, lui offrant ainsi comme un nouvel asile et un refuge inviolable. »

L'image, que couvrait et découvrait le voile mystérieux, était différente de celle représentée dans la conque de l'abside. C'était une Vierge d'intercession. Elle a donné son nom de *Blachernitissa* aux représentations de même type, caractérisé par l'attitude de Marie en orante. Ici plus de doute sur la portée de ses bras en prière : ils embrassent le monde entier des âmes. « *Extensis brachiis, totum complectitur orbem* », cet oracle d'une Sibylle, faisant allusion au Christ en croix, rend aussi au plus juste le dessin et le sens de la grande Prieuse byzantine.

Une variante non moins répandue de cette figure reproduit les détails essentiels de la fresque du IV^e siècle, que nous avons déjà signalée au Cimetière Majeur à Rome : contre la poitrine de la Théotokos, en buste ou debout, les bras étendus, est plaqué un large médaillon qui cerne le

21. David Lathoud, *Le thème iconographique du « Pokrov » de la Vierge*, dans *L'Art byzantin chez les Slaves*, 2^e recueil dédié à la mémoire de Théodore Uspenskij, 2^e part. (Paris, 1932), pp. 302-314. — P. Ant. Hubatzek, *L'intercession universelle de Marie dans l'office du « Pokrof »*, dans *La Vie Spirituelle*, février 1938, pp. 188-193.

22. P. Ven. Grumel, *Le « Miracle habituel » de Notre-Dame des Blachernes à Constantinople*, dans *Echos d'Orient*, t. XXX (1931), pp. 129-146.

23. D. Lathoud, *art. cit.*, pp. 307-310.

jeune Pantocrator. Il apparaît avec évidence que la prière de la Médiatrice s'adresse, directe, au Fils rayonnant sur son cœur. Par le cercle de gloire où il se tient, Jésus signifie que l'infini de son Être a mis la plénitude de puissance et de bonté au sein immaculé qui le conçut. « *Platytèra tôn ouranôn,* Sein plus vaste que les cieux » chantent les Grecs. Ce motif de louange revient souvent dans les homélies de leurs Pères et dans leur liturgie. « O Sein inviolé, dit saint Épiphane, tu contiens l'orbe des cieux, le Dieu que rien ne limite. O Sein plus vaste que l'empyrée, plus sublime que les sept cercles du ciel, tu en es le huitième, Toi, plus haut que les sept firmaments [24]. » Au concile d'Éphèse (431), saint Cyrille d'Alexandrie célébrait la Théotokos, dont « le sein virginal avait porté l'Immense et l'Incompréhensible ». La liturgie de saint Basile, dans un mégalynaire récité au moment de la consécration des espèces (*épiclèse*), dit à la Vierge : « Votre cœur est devenu son trône, et votre sein fut agrandi jusqu'à devenir plus spacieux que le ciel [25]. » Ce superbe titre de *Platytèra* convenait merveilleusement, et de fait on l'applique au modèle blachernien de la Vierge orante avec le Christ sur sa poitrine. Quant au vocable d'*Episkepsis,* ou Vierge du Secours, sous lequel on désigne parfois ce type, si l'idée convient au sujet, le mot ne peut définir avec rigueur notre thème iconographique : il est applicable indifféremment à toutes les images où la Vierge paraît en Médiatrice et Avocate [26].

La Blachernitissa resta « l'honneur et la force de la Cité » jusqu'à l'incendie du sanctuaire des Blachernes, en 1433. Le culte dont elle fut l'objet explique la fortune faite par l'art byzantin à l'Orante d'intercession, seule ou avec son Fils. On la voit sur les mosaïques, les fresques, les marbres, les ivoires, les miniatures, les sceaux, les monnaies [27].

24. *Discours sur les louanges de la Mère de Dieu,* dans Salazar, *Defensio Immaculatae Conceptionis B. Mariae* (Paris, 1618), p. 362.

25. J. D. Stefanescu, *L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient* (Bruxelles, 1936), p. 183.

26. P.-V. Grumel, *L'Episkepsis des Blachernes,* dans les *Échos d'Orient,* t. XXIX (1930), pp. 334-336.

27. G. Schlumberger, *La Vierge, le Christ, les Saints sur les sceaux byzantins des X^e, XI^e et XII^e siècles,* dans les *Mémoires des Antiquaires de France,* t. XLIV (1883), pp. 2 et suiv.

Au IXe siècle, par réaction contre l'iconoclasme, l'usage s'établit de réserver la conque des absides à la Théotokos suppliante. Sa stature colossale fixait tout de suite le regard, comme sa sérénité grave, en accord avec la prière de ses bras en croix, inspirait une confiance sans mesure. « C'est pour nous qu'Elle lève ses mains immaculées », disait le patriarche Photius, décrivant l'Orante de la « Nouvelle Église » bâtie par le chef de la dynastie macédonienne, Basile Ier (867-886) [28].

Cette image fut répandue jusqu'aux confins et au-delà des terres de Byzance. On la rencontre au VIe siècle dans les miniatures des moines syriens de Mésopotamie (*Évangéliaire de Rabula*), comme sur les fresques des monastères coptes en Égypte (peintures de Baouït). Elle est passée même dans l'Arabie préislamite. Peut-être était-elle du type blachernien, cette très intéressante image de la Vierge peinte sur un des piliers de la Ka'ba de La Mecque. On la connaît par un historien arabe du IXe siècle, El-Azraqî. « Elle se trouvait, écrit-il, sur la colonne la plus voisine de la porte de la Ka'ba et représentait Isâ ibn-Maryam (Jésus, fils de Marie), assis sur les genoux et appuyé sur le sein de Maryam sa mère, — sur eux deux soit le salut ! » L'image, d'origine syrienne probablement, était là mêlée aux fétiches et simulacres païens qui faisaient de la Ka'ba un pandemonium : chaque tribu y remisait son Olympe, en tout 360 idoles. Quand Mahomet s'empara de La Mecque, l'an VIII de l'hégire (630), il fit détruire toutes ces figures, ne préservant que celles de Jésus et de Marie. « L'apôtre d'Allâh, continue El-Azraqî, envoya puiser de l'eau à Zamzam. Sur son ordre, un linge y fut trempé. Plaçant alors la paume de ses mains sur l'image d'Isâ ibn-Maryam et de sa Mère, — sur eux deux soit le salut ! — il dit : « Effacez toutes les peintures, à l'exception de celle qu'ombragent mes mains [29]. »

A Rome, l'Orante Blachernitissa était en vénération, grâce aux papes d'origine grecque [30]. L'un d'eux, Jean VII (705-

28. Migne, *P. G.*, CII, 571.

29. Maurice Vloberg, *La Vierge de la Ka'ba et Mahomet*, dans la *Revue Notre-Dame*, 2 juillet 1911, pp. 170-171.

30. Jules Gay, *Quelques remarques sur les Papes grecs et syriens*

707), pour la chapelle de la Vierge édifiée par ses soins dans l'ancienne basilique de Saint-Pierre, commanda en mosaïque une Orante en son attitude consacrée, mais majestueuse et vêtue comme une basilissa : la lourde *stemma* (couronne) et les *cataseista*, ou pendeloques qui retombent sur les joues, sertissent le visage dans une armature d'or et de perles; autour du cou étincellent des rangées de joyaux; au bas de la somptueuse dalmatique diagonale, brocart d'or chargé de pierreries, paraît l'extrémité du *lore*, sorte d'étole brodée qui se portait sur la tunique dalmatique. Le pontife, à genoux devant son Impératrice, lui dédiait cette composition, s'en disant l'ordonnateur : *Johannes indignus Episcopus fecit, B. Dei Genitricis servus.* Ce titre de « Serviteur de la Bienheureuse Mère de Dieu », il le revendique avec insistance en d'autres inscriptions, ainsi sur le soubassement d'un ambon de marbre à Sainte-Marie-Antique [31]. La mosaïque est aujourd'hui en débris, dispersés ici et là : la Vierge, détachée comme un tableau, fut transportée en 1609 à Saint-Marc de Florence ; le portrait de Jean VII et divers morceaux décorent les Cryptes Vaticanes [32]. La Vierge orante de Jean VII se signale entre toutes par la valeur de sa formule, qui impose l'idée de la toute-puissance de la médiation de Marie : elle intercède en Reine, en Impératrice, sûre de l'effet de ses demandes. En même appareil impérial se montre l'Orante peinte à fresque, au XI[e] siècle, dans l'atrium de San Angelo in Formis [33].

L'Italie, inféodée à l'autorité ou à l'art de Byzance, multiplia les reproductions de la Blachernitissa. On en trouve des exemplaires remarquables de l'un ou l'autre type à Ve-

avant la querelle des Iconoclastes (*678-715*), dans les *Mélanges Schlumberger* (1924).

31. W. de Grüneisen, *Sainte-Marie Antique* (Rome, 1911), p. 83, fig. 56-57 (p. 84), et fig. 312 (p. 399).

32. P. Berthier, *La Madone byzantine de San-Marco, à Florence*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1893, pp. 361-363. — M. van Berchem et E. Clouzot, *Mosaïques chrétiennes du IV[e] au X[e] siècle* (Genève, 1924), pp. 209-217. — La Madone est reproduite en hors-texte dans Kondakov, *Iconografija Bogomateri* (en russe), t. II (Pétrograd, 1915), pp. 64-65.

33. P. Muratoff, *La peinture byzantine* (Paris, 1928), pl. 79.

nise, à Torcello, à Ancone, à Ravenne. Dans cette ville, à Santa-Maria in Porte fuori, la Vierge orante en bas-relief intéresse par sa légende, — elle était venue de Grèce, vers l'an 1100, portée miraculeusement sur les flots, — et par l'idée du détail : un peu massive et raide, elle a quelque chose de sacerdotal; les croix, qui timbrent le maphorion et la tunique à l'endroit des poignets et des genoux, suggèrent que Marie fut le premier autel du Verbe Incarné [34]. De même caractère liturgique, avec les croix qui signent ses membres sacrés, la Madone aux bras levés, placée dans la chapelle de l'archevêché de Ravenne, aurait fait partie d'une mosaïque exécutée en 1112 dans l'abside de l'ancienne cathédrale; elle paraît toutefois plus ancienne [35].

Il y aurait encore beaucoup à décrire dans l'abondance des œuvres à effigie blachernienne [36]. Mais passons à la Médiatrice d'un type différent et non moins fréquent dans l'iconographie byzantine.

*
* *

A Constantinople, sur la place des *Chalcopratia* ou Marché au Cuivre, à une centaine de mètres à peine de Sainte-Sophie, l'église de l'*Haghiosoritissa* devait son nom et sa célébrité à la « Sainte Châsse » (ἁγία σορός) renfermant une autre relique mariale d'importance : la très vénérable Ceinture qui avait entouré le sein théophore de la Vierge. Ap-

34. Voir Bayet, *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétiennes en Orient*, dans le fascicule X de la *Bibl. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome* (1879), p. 109. — Ch. Diehl, *Ravenne, Études d'archéologie byzantine* (Paris, 1886), p. 70. — L. Bréhier, *Études sur l'histoire de la sculpture byzantine* (Paris, 1911), p. 77.

35. *Revue de l'Art chrétien*, 1899, p. 393.

36. N. Kondakov en fait une énumération copieuse dans son *Ikonografija Bogomateri* (en russe), t. II (Petrograd, 1915) : pour le type de la Blachernitissa, seule en orante, pp. 64-98; pour la Blachernitissa avec l'Enfant sur sa poitrine, pp. 102-123. — Voir aussi Ch. Diehl, *Man. d'art byzantin* (2e éd., Paris, 1926), p. 653 : il cite entre autres le bas-relief d'une si noble élégance découvert par le Corps expéditionnaire français à Gulhané, en 1922; il est à rapprocher de celui, également mutilé, que conserve le musée de Patissia, à Athènes.

portée, de Jérusalem probablement, sous le règne d'Arcadius 395-408[36], la sainte *Zona* fut le trésor du temple construit pour elle au temps soit de l'impératrice Pulchérie, soit de la basilissa Verine, femme du basileus Léon (457-474). La Châsse consistait en une triple cassette, placée sous la table d'autel d'une chapelle somptueuse, et sa fête tombait au même jour, 31 août, que la dédicace du sanctuaire chalcopratien. En cette solennité, les homélistes exaltaient le grand miracle de la conservation de la relique, les effets plus merveilleux encore de sa protection : palladium invincible tout autant que le voile des Blachernes, elle et lui sauvegardaient la tête de l'empire. « O noble Ceinture, — s'écriait saint Germain de Constantinople, — tu entoures ta ville, tu interdis ses portes aux barbares qui rôdent sans cesse aux environs. » Un ami de Photius, Joseph l'Hymnographe, accentuait le lyrisme : « Qu'une force divine me ceigne et me redresse, tandis que je chante ta Ceinture sacrée, qui à ta ville, ô Vierge, sert de ceinture de pierre, de muraille enveloppante, de rempart où ne s'ouvre aucune brèche. » Durant l'occupation des Latins, au XIII[e] siècle, la Ceinture échappa à leur goût rapace des reliques ; après leur départ, elle fut mise en garde plus sûre dans la chapelle impériale[37].

L'église de l'Haghiosoritissa possédait en outre une icone recouverte d'un treillis d'argent et réputée miraculeuse, à laquelle elle transmit son propre vocable de « Notre-Dame de la Sainte-Châsse ». Cette peinture fut l'original de copies infiniment nombreuses, tableaux, mosaïques, sceaux de plomb, monnaies[38]. L'identité de traits essentiels que présentent ces œuvres permet d'y reconnaître la forme et le sujet de l'icone primitive, une Vierge d'intercession, à

37. Martin Jugie, *L'église de Chalcopratia et le culte de la Ceinture de la Vierge à Constantinople*, dans les *Échos d'Orient*, XVI (1913), p. 311. — Du même, *Homélies mariales byzantines*, dans la *Patrologia Orientalis* de Graffin et Nau, XVI (1922), pp. 483-486. — D. Lathoud, *Le sanctuaire de la Vierge des Chalcopratia*, dans les *Échos d'Orient*, XXIII (1924), pp. 36-61. — V. Grumel, *Le mois de Marie des Byzantins*, dans *Échos d'Orient*, juillet-septembre 1932, pp. 262-263.

38. N. Kondakov les passe en revue dans son *Ikonografija Bogomateri*, t. II (Pétrograd, 1915), pp. 294-316.

n'en pas douter. Les documents offrent ce schéma : debout, tournée de trois quarts, ordinairement de droite à gauche, les avant-bras tendus à mi-hauteur dans la même direction, le regard restant parfois fixé de face, la Théotokos ploie légèrement toute sa taille. On devine sous quelle immense charge, le poids d'un monde pécheur qui n'a d'espoir qu'en Elle.

La Théotokos apparaissait ainsi Médiatrice à Saint-Dimitri de Salonique, avant l'incendie de 1917 : le corps tourné de droite à gauche, mais le visage vers le spectateur, elle élevait la main gauche, tandis que de la droite elle désignait à Dieu ses clients [39]. L'attitude implorante est encore accusée par une inscription sur l'icone de Spolète, dont l'empereur Frédéric II fit hommage en 1186 au célèbre Dôme. Un phylactère, déroulé à gauche de la Vierge, reproduit ce colloque qu'elle semble avoir avec son Fils :

— Pourquoi, ô Mère, demandes-tu
le salut des mortels ? Ils m'ont irrité.
— Prends compassion, ô mon Fils.
Ne te détourne pas, mais conserve-leur ta grâce.
— Que la paix soit à ceux
qui se convertissent par amour [40].

Comme sur l'icone de Spolète, certaines Vierges du type chalcopratien s'accompagnent d'un rouleau votif, placet ou ex-voto, remis par le donateur. On confiait ainsi à Marie le soin de toutes affaires, spirituelles ou temporelles. Sur une mosaïque de la Martorana, à Palerme, la majestueuse Panaghia tient de la main gauche la requête d'un minuscule suppliant, le fondateur de cette église, Georges d'Antioche, amiral de Sicile sous Roger II (1130-1154). Les compositions de ce genre sont assez nombreuses dans l'iconographie grecque et slave [41]. Des icones russes représentent notamment

39. Ch. Diehl et M. Le Tourneau, *Les mosaïques de Saint-Démétrius de Salonique*, dans les *Monuments de la fondation E. Piot*, t. XVIII.

40. J.-J. Berthier, *La Vierge achéropite des SS. Domenico e Sisto à Rome*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1895, p. 45.

41. Voir Kondakov, *Iconografija Bogomateri*, II, pp. 299-304.

le prince André Bogoloubsky à genoux devant la Vierge au rouleau déployé [42].

Dans toutes ces œuvres, la Vierge répète le geste décrit plus haut, soit qu'elle conjure la menace du Pantocrator, soit qu'elle lui demande grâce et faveur. Cette attitude particulière d'intercession, qui suppose une présence qu'on ne voit pas, a fait conjecturer avec raison que l'Haghiosoritissa n'est pas un prototype, mais une figure isolée de la scène où elle tenait son rôle. Elle semble, en effet, avoir été détachée du groupe de la *Déisis*, la « Grande Prière », où Marie prend la même pose et fait le même geste vers le Christ Juge, qu'invoque de l'autre côté le Prodrome, saint Jean-Baptiste [43]. Cette grandiose figuration, que déjà Constantin avait fait exécuter dans la basilique du Saint-Sauveur au Latran, s'imposa longtemps en Orient et en Italie. Elle inspira nos imagiers. C'est le groupement de la Déisis que l'on retrouve au centre de la synthèse sculpturale du *Jugement dernier* sur les tympans romans et gothiques. Mais le génie de nos XII[e] et XIII[e] siècles a su ne pas se réduire à la fixité du thème byzantin. Le siècle de saint Louis trouva la formule définitive, et la plus noble, telle qu'on l'admire à Laon, à Paris, à Chartres, à Amiens, à Bourges, à Reims.

⁂

Aux saintes images des Blachernes et des Chalcopratia, Byzance prodigua les honneurs du protocole impérial, mieux encore, les témoignages d'une sorte de passion. Dévotion bien étrange souvent, il faut le dire, d'une société où les mœurs prenaient exemple sur celles des histrions et des cochers. Dévotion parfois d'âmes cruelles, qui s'accommodaient du mélange d'encens et de sang. Des basileis, des patrices, venaient prier devant les icones, et quelques heures après

42. Voir Kondakov, *loc. cit.* — André Bogoloubsky (1110-1174), prince de Souzdal et Vladimir, fit construire en cette dernière ville l'église de la Dormition (1158) et, à Bogoloubof, le magnifique sanctuaire de la Nativité de la Vierge. — Cf. *Diction. Encyclopédique Brockhauss* (en russe), Saint-Pétersbourg, t. I (1890), c. 761.

43. David Lathoud, *Le type iconographique de la Vierge des Chalcopratia*, dans la *Revue Notre-Dame*, janvier-février 1928, p. 401.

faisaient crever les yeux à leurs ennemis. Basile Ier le Macédonien n'accéda au trône que par l'assassinat de son bienfaiteur Michel l'Ivrogne, personnage d'ailleurs méprisable, plus fait pour les tavernes et pour le cirque : tandis qu'il rivalisait dans les courses de chars à l'Hippodrome, il chargeait une icone de la Panaghia de le représenter dans le *cathisma*, la loge impériale. Basile, si fruste et barbare qu'il fût, savait que la chlamyde et les brodequins de pourpre ne lui vaudraient tout de même pas le salut : il fit décorer la « Nouvelle Basilique » d'une mosaïque de la Vierge-Orante, pensant bien qu'au dernier jour elle « étendrait sur lui ses mains très pures[44]. »

Photius, qui nous a laissé une description de cette image, n'avait pas du sang à expier, mais un orgueil énorme. Il exhalait devant la Médiatrice un repentir dont les accents durent la toucher :

> Au souvenir de méfaits innombrables, je gémis dans la crainte de la damnation sans recours. Daigne m'en garantir, ô Vierge sans tache, obtiens-moi rémission pour une fervente pénitence, avant que mon âme ne s'en aille.
>
> Toute ma vie fut un fleuve aux remous de péché, et maintenant j'approche du terme et du jour où il ne sera plus fait miséricorde. Ils me serrent de près, tous ceux acharnés à ma perte. Veuille donc, ô Vierge, hâter ton secours.
>
> Aux serviteurs inutiles accorde, ô Immaculée, d'être quitte de n'avoir rien valu. Tu sais l'infirmité de la chair encline à toute perversité. Tu portes, ô Vierge, le destin de tes serviteurs, de tous quels qu'ils soient[45].

Aux serviteurs sans reproche la Panaghia octroya les meilleurs dons. Au VIe siècle, elle accueillait aux Blachernes un tendre et lyrique diacre, venant chercher auprès d'Elle l'inspiration de ses *Kontakia*. Il lui devait, au dire des Synaxaires et Ménologes, son appel miraculeux à la poésie

44. Ch. Diehl, *Basile le Macédonien*, dans *Figures Byzantines* (10e édit., 1925, I, pp. 157-180). — A. Vogt, *Basile Ier, empereur de Byzance, et la civilisation byzantine à la fin du IXe siècle*, Paris, 1908.

45. *Ode à la Vierge*, dans *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata* du card. Pitra (Paris, 1876), I, pp. 440-441. — Mêmes sentiments dans l'Ode VIII, *ibid.*, pp. 439-440.

d'église : une nuit de Noël, poussé par la force d'en-haut, il gravit l'ambon de Sainte-Sophie et entonna son cantique : Η Παρθενος σημερον, « aujourd'hui la Vierge enfante... »; il trouva sur le coup la série splendide de ces vingt-cinq tropaires [46].

Talent abondant, Romain le Mélode aurait composé, — outre un millier de pièces environ, — le célèbre *Akathistos*, dont la récitation fut et reste en Orient la dévotion mariale par excellence [47]. Cette hymne, partagée en 24 ὀίχοι, stations ou strophes, déroule, comme une tapisserie mouvante, les mystères de la vie et les faveurs de la Théotokos. La trame littéraire se prêtait à une illustration chatoyante, surtout dans la décoration monumentale qui recherche les thèmes à développement [48]. L'une des scènes ainsi retracées montre l'Orante Blachernitissa, avec l'Enfant sur sa poitrine, dressée devant une large et riche tente militaire, et entourée de personnages qui la prient à genoux [49]. C'est un rappel de la protection cent fois éprouvée, à chaque assaut où Byzance en détresse n'avait plus d'espoir qu'en la Gardienne de ses murs.

L'image de la Théotokos conduisait à la victoire, mieux que les bannières impériales. En 610, Héraclius, quittant l'Afrique pour aller combattre l'usurpateur Phocas, cloua des icones de la Vierge au grand mât de ses navires. Un poète lui fait ainsi paraphraser, après le succès de son entreprise, les mots lapidaires de César :

Veni ego, vidi ego, vicisti Tu, maxima Virgo,
Tu nostri semper pectoris aegis eras [50].

« Je suis venu, j'ai vu, mais Toi, tu as vaincu,
puissante Vierge, Toi l'égide de ma poitrine. »

46. Card. Pitra, *Spic. Solesm.*, I (1876), p. xxv. — C. Emereau, *Hymnographi Byzantini*, dans les *Échos d'Orient*, XXIV (1925), pp. 169-172.

47. Pour la bibliographie, voir Emereau, *Hymn. Byzantini*, dans *Échos d'Oreint*, XXI (1922), pp. 259-263.

48. Tafrali, *Iconographie de l'Hymne Acathiste* (en roumain), Bucarest, 1915.

49. J. D. Stefanescu, *L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient*, p. 179.

50. Voir la *Summa aurea* de Bourrassé, III, c. 928.

Son image était en effet le plus sûr des boucliers. Le jeune Basile II la serrait pieusement contre son cœur, attendant le choc furieux de Bardas Phocas, lors de leur rencontre décisive en 989 sous les murs d'Abydos[51].

La Panaghia passait de droit comme la *Stratégos*, le « Collège des généraux ». Sur leurs bulles, plombs ou camées, ils proclamaient leur confiance en Elle. « Mère de Dieu Sainte Vierge, veille sur Nicéphore le Botoniate, serviteur du Christ ». Lit-on sur un curieux monument de la glyptique byzantine du dernier quart du XI[e] siècle[52]. Comtes, de basilets reconnurent solennellement cette céleste vigilance, en des actes officiels. Andronic II, parmi les considérants de l'ordonnance du 1[er] août 1297 par laquelle il consacrait le mois d'août à la Mère de Dieu, énumérait ses motifs de gratitude personnelle : « Elle veille sur notre tranquillité en mille circonstances et repousse nos ennemis. Elle est notre Gardienne vigilante jusque dans notre sommeil, et par sa protection incessante éloigne les maux qui nous surviennent[53]. » L'art a exprimé les mêmes sentiments d'autres princes, ainsi de Manuel II Paléologue († 1425), qu'une miniature représente avec sa famille sous la protection de la Théotokos[54].

A chaque danger pressant intervenait une image ou une relique de Marie. Une fois le saint *maphorion*, conservé aux Blachernes, avait été plongé dans les eaux du Bosphore, et aussitôt une tempête avait englouti la flotte ennemie. Étant toujours au péril la Théotokos méritait qu'on la mît à l'honneur. « Quand on célébrait le triomphe à l'Hippodrome, c'était Elle qui paradait dans le char attelé de chevaux blancs, tandis que l'empereur suivait à pied, portant une croix sur l'épaule[55]. »

51. G. Schlumberger. *L'épopée byzantine à la fin du X[e] siècle. Les jeunes années de Basile II, le tueur de Bulgares* Paris, 1896), pp. 189-190.

52. Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, séance du 15 juillet 1898. Ce camée est conservé au Trésor de l'Heiligenkreutz de Vienne.

53. P.-V. Grumel. *Le mois de Marie des Byzantins*, dans *Échos d'Orient*, 1932, p. 265.

54. Miniature conservée au musée du Louvre.

55. A. Bambaud. *Études sur l'Histoire byzantine* Paris. 1912),

Athènes attendait son destin de sa déesse à l'égide en peau de chèvre frangée d'or. Constantinople multipliait les objets à l'effigie protectrice de sa « Toute Sainte ». La sigillographie byzantine est spécialement riche de pièces officielles ou privées, frappées à l'image de la Médiatrice. Nul type ne paraît plus souvent au droit des sceaux, — surtout à partir du triomphe du culte des images (2e moitié du IXe siècle) — que celui de l'Orante Blachernitissa dans l'une ou l'autre de ses attitudes traditionnelles. On rencontre aussi couramment l'Haghiosoritissa chalcopratienne, avec son geste de supplication. Parfois un titre en exergue ou sur le champ précise qu'on ne sollicite jamais en vain : l'*Hodigitria*, ou la Conductrice, l'*Eleousa* ou la Miséricordieuse, la *Paregoritissa* ou la Consolatrice, l'*Evergétissa* ou la Bienfaitrice [56].

Autant que le choix de l'image et du vocable, la légende affirme l'intention de recours confiant. Innombrables, les sceaux et les plombs de bulle où les plus hauts personnages, généraux, sébastes, stratélates, curopalates (chambellans), primiciers, adressent à l'auxiliatrice cette formule consacrée : « *Théotoké, boéthei tô sô doulô*, Mère de Dieu protège ton serviteur »; le client se désigne ensuite avec ses titres et qualités. Le sol de la Carthage byzantine a livré une infinité de ces plombs, où l'initiale du nom du dévot s'accole à l'invocation ordinaire, mais abrégée et disposée en monogramme cruciforme [57].

Sur leurs monnaies, des basileis ont voulu partager avec la Panaghia les honneurs de la frappe, afin d'assurer par elle leur pouvoir et leur fortune. Ici encore l'Orante du type blachernien a la préférence. Elle apparaît entre autres au revers des monnaies de Léon VI le Sage (886-912), le même qui se faisait représenter en 886, sur des plaques d'ivoire, couronné par la Vierge [58]; c'est lui encore qui figure pros-

pp. 204-205. — Deux exemples de ces honneurs décernés aux images de la Vierge, l'un en 971 par le basileus Jean Tzimiscès, l'autre en 1123 par Jean Comnène, sont cités dans *La Triple Couronne de la Mère de Dieu*, du P. Poiré (éd. de Solesmes, 1849), t. III, p. 407.

56. G. Schlumberger, *La Vierge, le Christ, les Saints sur les sceaux byzantins des Xe, XIe et XIIe siècles*, dans les *Mémoires des Antiquaires de France*, 1883.

57. P. Delattre, *Le culte de la Sainte Vierge en Afrique d'après les monuments archéologiques* (Paris, 1907), pp. 84-127.

tré devant le Christ et au-dessous du médaillon de la Vierge chalcopratienne sur la mosaïque du narthex de Sainte-Sophie, à Constantinople. A propos du sujet de couronnement que Léon VI demandait aux ivoiriers, rappelons, suivant le témoignage de Paul le Silentiaire, que Justinien avait enrichi le trésor de Sainte-Sophie de tissus où l'on voyait tantôt la main divine, tantôt la main de la Théotokos, unissant l'empereur à la fille du montreur d'ours devenue basilissa [59]. Il ne manque pas d'ivoires, de sceaux, de monnaies, de pièces d'orfèvrerie où la Vierge unit ainsi des couples impériaux, ou pose la couronne sur la tête d'un basileus [60].

Les VIII[e] et IX[e] siècles marquèrent, on le sait, une longue éclipse dans la vénération des saintes images. L'empereur, — qui promettait déjà d'être un sectaire, en faisant dans les fonts baptismaux ce que les bébés font d'ordinaire dans leur maillot, — l'empereur Constantin Copronyme s'acharna contre la Panaghia Médiatrice [61]. Sa mort n'arrêta pas la persécution : sous Léon V on jeta à la mer les iconophiles cousus dans des sacs. Mais ce ne fut pas en vain que les icones avaient eu leurs martyrs. A partir de 842, — date du concile de Constantinople convoqué par l'impératrice Théodora pour mettre fin à la querelle des images, — elles rayonnèrent dans l'éclat du merveilleux [62]. Les légendes surgirent alors,

58. G. Schlumberger, *Mélanges d'archéologie byzantine*, I, p. 112.

59. *Revue de l'Art chrétien*, 1897, p. 37, n. 4. — L'inscription que Justinien fit graver sur la table de l'autel d'or, offert par lui à Sainte-Sophie, disait entre autres pieuses choses : « O Fils et Verbe de Dieu, conservez-nous dans la vraie foi : développez pour votre gloire cet empire que vous nous avez confié et protégez-le par l'intercession de Marie, votre divine et toujours virginale Mère » (J. Pargoire, *L'autel d'or de Sainte-Sophie*, dans la revue *Eucharistie*, mai-juin 1925, p. 78).

60. Voir la collection de sceaux byzantins à la Bibliothèque Nationale.

61. Non content de lui dénier par édit cette prérogative, il l'attaquait par des arguments d'une épaisse niaiserie, si l'on en croit Nicéphore Calliste après Suidas. Voir Canisius, *De Maria Virgine* (Ingolstadt, 1677), p. 662, et, p. 667, la mort tragique du persécuteur.

62. Peut-être la légende byzantine du *Renieur* remonte-t-elle à cette époque. Voir E. Galtier, *Byzantina*, dans *Romania*, XXIX, pp. 524 et suiv.

dont plusieurs gardaient trace de la protection de la Vierge envers les défenseurs de ses icones. Ainsi l'on se racontait comment Jean Chrysorrhoas avait eu la main coupée sur l'ordre du sultan de Damas et comment il en avait recouvré l'usage par la vertu de la « Toute Sainte », devant laquelle il priait [63].

Un fait hors de doute, c'est la confiance du saint chantre damascène en l'universelle Médiatrice. « Notre espérance en Toi, lui disait-il, voilà pour nos âmes une ancre que rien ne saurait briser. » Il n'est pas seul à parler ainsi. Ni non plus le premier, on l'a vu. Il continuait dignement la lignée ininterrompue des docteurs, homélistes et mélodes qui, depuis le IVe siècle, apportèrent leur témoignage, et redirent avec abondance l'affirmation du diacre d'Edesse, saint Ephrem († 373), dans sa IVe Prière à la Mère de Dieu : « O ma Souveraine, très sainte Théotokos, après le Christ Médiateur vous êtes la première Médiatrice pour le monde entier. »

MAURICE VLOBERG.

63. « Il est malheureusement impossible d'attribuer à ce récit la moindre valeur historique », dit Martin Jugie dans son étude sur la *Vie de saint Jean Damascène*, dans les *Échos d'Orient*, XXIII (1924), pp. 143-144.

La théologie mariale de S. Jean Damascène [1]

En 1934, l'Institut catholique de Paris avait ouvert un concours dont le thème était *La mariologie de saint Jean Damascène*. L'auteur du mémoire couronné, le R. P. Chevalier, S.J., vient de publier son travail dans la collection *Orientalia christiana analecta*, et nous ne pouvons que lui en être reconnaissants, car nous ne possédions pas, jusqu'à présent, beaucoup d'études sérieuses consacrées au Damascène. Sans doute, le R. P. Chevalier se fait-il, parfois un peu trop à notre goût, l'apologiste de son héros, et il lui arrive de prêter une confiance exagérée à des textes douteux, tels que la *Vita*, publiée naguère par le R. P. Gordillo, et le *Libellus Orthodoxiae*, qui lui fait suite dans le même travail : dès 1929, le R. P. Jugie a montré que la *Vita* était sans aucune valeur et que le *Libellus* était un apocryphe. Ajoutons, puisque nous sommes en train de faire des critiques, que beaucoup de fautes d'impression n'ont pas été corrigées, si bien que des mots usuels prennent ici des formes inattendues. Ce sont là des détails.

L'ensemble de l'ouvrage est des plus instructifs. L'auteur étudie successivement, d'après le Damascène, la vie éternelle de la Très Sainte Vierge, sa vie terrestre, sa maternité divine avec les conséquences qu'entraîne cette maternité : exemption du péché actuel, de la concupiscence, voire du péché originel, dons de prophéties et de miracles, virginité perpétuelle; sa survie dans le ciel et son assomption, son rôle dans l'Église, médiation, intercession, culte, images, fêtes, etc. Toutes les questions de la théologie mariale sont ainsi envisagées l'une après l'autre, et la solution qu'en apporte le Damascène est appréciée d'après les autorités les plus sûres. L'auteur s'efforce de ne pas exagérer le rôle joué par saint Jean et de montrer les lacunes qui seront encore à combler après lui. Peut-être cependant est-il tenté d'interpréter certains textes à la lumière des réflexions postérieures. Après avoir lu son livre, on ne saurait échapper à la conclusion que saint Jean a contribué, pour une grande part, à donner à l'Église une connaissance plus précise de la Très Sainte Vierge et de ses mystères.

Dijon. G. Bardy.

1. C. Chevalier, S. J., *La mariologie de saint Jean Damascène* (*Orientalia christina analecta*, 109); in-8 de 262 pp.; Rome, Institut pontifical oriental, 1936.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).